T.C.

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DERSİM İNANÇ SEMBOLİZMİ

Dilşa Deniz

Danışman
Prof. Dr. Akile GÜRSOY

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin
Antropoloji Anabilim Dalı İçin Öngördüğü
DOKTORA TEZİ
olarak hazırlanmıştır.

DERSİM İNANÇ SEMBOLİZMİ

Dilşa DENİZ

ONAY

Prof. Dr. Akile GÜRSOY Prof. Dr. Akile Gürsoy

Prof. Dr. Nükhet SİRMAN Prof. Dr. Nükhet Sirman

Prof. Dr. Bozkurt GÜVENÇ Prof. Dr. Bozkurt Güvenç

Yard. Doç. Dr. Güner COŞKUNSU Yrd. Doç. Dr. Güner Coşkunsu

Yard. Doç. Dr. Aybil GÖKER Yrd. Doç. Dr. Aybil Göker.

Doktora Tez Kurulu Tarafından Onay Tarihi: 16/05/2011

ABSTRACT

This dissertation is an analytical study of the symbols and mythical stories of a belief system known as *Rê/Raa* meaning "The Path" that exists in Dersim. Dersim is the name of a large geographical region that is now smaller in size and known by the name Tunceli since 1936. In this analytical study, the content of the belief system known as *Rê/Raa*, its connection with societal institutions and the "whole" that is created from all of its components were examined. By taking the mythical stories that support the content of this system and subjecting them to analysis through deconstruction, their effect on the region's anthropology, in particular the formation of identity and personality of its inhabitants is discussed. Within this framework, by taking up the reasons behind the continued existence of this belief system that differs from monotheistic religions and examining its effect and lasting legacy on the identity and personality of Dersim people, the socio-economic processes of the region and the traces of the conflicts and conclusions during these processes are studied and discussed.

ÖZET

Bu tez çalışması, Dersim'de varlığını devam ettiren,"*Rê/Raa*" olarak adlandırılan ve "*Yol*" anlamına gelen bir inancın sembolleri ve mitik öykülerinin analitik olarak incelenmesidir. Dersim, geçmişte daha geniş bir bölgenin adı olup, günümüzdeki haliyle 1936'dan beri Tunceli olarak isimlendirilen, daraltılmış bir bölgenin adıdır. Bu analitik çalışmada, esas olarak *Rê/Raa* denen inancın içeriği, toplumsal kurumlarla bağlantıları ve bunların toplamından oluşan bütünün ne olduğu ele alınmıştır. Buna destek olacak metinler olarak ele alınan mitik öykülerin yapıbozuma (*deconstruction*) uğratılarak analiz ve bunların üzerinden bölgenin antropolojisi, özellikle kimlik ve kişiliğin şekillenmesindeki etkileri tartışılmıştır. Bu çerçevede tektanrılı dinlerden farklılık taşıyan bu inancın, günümüze kadar direnmesinin sebepleri ve bunun Dersimlilerin kimlik ve kişilikleri üzerindeki etkileri ve sonuçları ele alınarak, bölgenin sosyo-ekonomik süreçleri, bu süreçlerdeki çatışmalar ve sonuçlarının izleri aranmış ve tartışılmıştır.

ABSTRACT iii

ÖZET iv

KÜRTÇE SESLERİN OKUNUŞU vii

I. GİRİŞ 1

II. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE 6

II.1. KONU 6
II.2. AMAÇ VE SORUN: *ANLAMAK AMA NASIL VE NEDEN ANLAMAK?* 6
II.3. YÖNTEM 7
II.4. DERSİM: ANLAMI, KAPSAMI VE TARİHÇESİ 12
II.5. DİL 18
II.6. ANTROPOLOJİK AÇIDAN DİN VE İNANÇ 20
II.7. SEMBOLİZM: İNANCIN SEMBOLİK BOYUTLARI 26

III. DERSİM TOPLUM VE İNANÇ SİSTEMİ 34

III.1. DERSİM İNANCI: *REYA HEQ/RAA HAQ* 34
III.1.a.Dersim inancının parçaları: Taliw/Raywer/Pîr/Mûrşîd -Talip/Rehber/Pir/Mürşit *41*
III.2. AŞİRET 47
III.3. MÜRŞİTLİK 58
III.4. DERSİM İNANÇ SİSTEMİNİN YAN DESTEKLERİ: MUSAHİPLİK VE KİRVELİK 61
III.4.a. Musahiplik: *61*
III.4.b. Kirvelik *74*
III.5. MUM/DAVETİYE 76
III.6.KAN SEMBOLİZMİ 82
III.7.RENK SEMBOLİZMİ VE KAN 84
III.8.KIRMIZI RENK VE CİNSİYET İLİŞKİSİNDEKİ SEMBOLİK SÖYLEM FARKI 85
III.9.ÖRTÜNME VE KADINA ÖRTÜYLE ÇİZİLEN SINIRLAR 86
III.10. *BEND GRÊDAN*/İP BAĞLAMA VE RENK SEMBOLİZMİ 89
III.10. a. Tenasüh/ruh göçü *96*
III.11. XWADÊ/*HAQ*/TANRI VE *XIZIR*/HIZIR 100

IV. DÜNÜ YARINA AKITAN KÜLTÜREL AKIŞ: DERSİM MİTİK ÖYKÜLERİ 120

IV. 1. *DIZGUN/DIZGU* 120
IV.2.MÜZİK/ENSTRÜMAN 140
IV.3. KURBAN 143
IV.4. DAĞ KÜLTÜ 158
IV.5. KEÇİ/TANRI 160
IV.6. EVLİLİK TABULARI 164
IV.7. MÜLKİYET 167
IV.8. BAĞİN FIRINI 169
IV.9. *DEWRÊŞGEWR* 174
IV.10. *BAMASUR* VE *MOXINDİ* 176
IV.11. OCAK/ATA KÜLTÜ 186
IV.12. DİREK / OCAK/ EŞİK 193
IV.13.YAZISIZ İNANÇLAR 200
IV.14. TRAWİ 202
IV.15. ON İKİ SAYISI 204

IV.16. DOĞA KÜLTÜR 209

V. BATI DERSİM VE MIZUR 211

V.1. ÇOBANLIK: SÜT VE SÜTÜN KORUYUCUSU 215

VI. SONUÇ VE TARTIŞMA 233

VI.1. MÜLKİYET VE BÖLÜŞÜMDE İKİ ALAN: KUTSAL VE KUTSALDIŞI 233

VI.1.a.İnanç, politik sistem ve kimlik kişilik ilişkisi: Dersim kişiliği 250

VI.1.b.İnanç, kimlik ve kişilik ilişkisi 262

VI.1.c. Kurmanclık ve dil 267

VI.2.KARAR SÜREÇLERİ VE AŞİRET OLGUSU 269

VI.2.a.Ruh göçü/tecessüm ve yüksek ahlak 271

VI.2.b. Mobilizasyon ve kişilik 286

VI.2.c. Taşınabilir akrabalık 288

VI.2.d. Kopyalanmış vatan 288

VI.2.e.Örgütlenme güdüsü 289

KAYNAKÇA 293

ÖZGEÇMİŞ 301

EK-1. 302

KÜRTÇE SESLERİN OKUNUŞU

Ê, ê: Türkçedeki "e" ve "i" seslerinin arasındaki bir ses gibidir. Örneğin Fransızca da *cafê* derken en arkadaki "é" sesi gibi çıkarılır. Örneğin *Dewrêş* sözcüğünde ilk "e", Türkçede kullanılan "e" gibi, ikinci hecedeki "ê" sesi ise "e" ve "i" arasında bir yere denk düşen bir şekilde çıkarılır.

İ, i: Bu ses Türkçe'deki "I","ı" sesinin karşılığıdır. Ancak sözcüklerin okunmasında kolaylık olsun diye tezde buna uyulmamıştır. Örneğin *Dızgûn* isminin aslında *Dizgûn* olarak yazılması gerekirken okumada kolaylık olsun diye, bu sesi karşılayan Türkçe "ı" sesi kullanılmıştır.

Î, î: Bu ses, normal Türkçe'deki "İ" sesinin karşılığıdır. Bu ses de yine Türkçe okuyanlar için kolaylık olması açısından "Î", "î" yerine "İ," "i" sesleri tam olarak karşılandığından bunlar kullanılmıştır. Bu nedenle, örneğin *Bağin*'in *Bağîn* olarak yazılması gerekirken *Bağin* olarak yazılmıştır.

Q, q: K sesinin, daha arkada gırtlakta küçük dili ile kaslara bastırılması ile çıkarılmasıdır. "Kürtçedeki "q" harfi Arapça'daki غ gayn harfine daha yakındır. Ğayn sesi dil kökü damağa doğru yaklaştırılarak, dilin ucu da yumuşak damağa yapıştırılmak suretiyle dilin kökünden çıkarılan tok, dolgun bir sestir (Wikipedia 2011). Ya da Türkçe'deki g harfının, dilin arka yarısında dilin çeşitli noktalarının kabararak arka damağa yaklaşması ile sesin geçeceği yeın daraltılarak g harfının çıkartılmaya çalışılması ıle oluşur. *Qurç, Qori* bu şekilde telafuz edilir.

Û, û: Bu ses ise Türkçe'deki "u" ve "ü" arasında telafuz edilen bir sestir.

X, x: Türkçe'deki "H","h" sesinin gargara yapacak şekilde çıkarılan bir sestir. "Arapcadakı خ ha harfine benzer. Ha sesi boğazın gırtlağa yakın bölümünden boğazı hırıldatmak suretiyle çıkarılan bir sestir. Kalın ve sert bir sestir. Boğazımızı temizlerken çıkardığımız ses gibidir. Bu ses çıkarılırken gırtlak hafifçe oynar ve yukarı doğru hareket eder" (Vikipedia 2011). Örneğin, *Xaskar* böyle telafuz edilir.

W, w: Bu ses, dudakların bir birine değdirilmeden "v" sesinin çıkarılmasıdır. İngilizcedeki "w" ile aynı şekilde telafuz edilir. *Dewrêş* bu şekilde telafuz edilir.

I. GİRİŞ

Bu çalışma, bugüne kadar bu bölgede yapılan benim bildiğim ilk antropolojik çalışmadır. Bu konuyu çalışmaya başladığım tarihteki ben ile şimdiki ben arasındaki bir yolculuktur da aynı zamanda. Hocam Bozkurt Güvenç'in çalışmaya başlarken, *bir antropologun mutlaka üçüncü kez doğması gerektiği; bunun da ancak kendi toplumu dışındaki başka bir toplumu çalışması ile mümkün* olabileceğini söylediği anı net olarak hatırlıyorum. Buna karşılık kendi toplumumun ne kadar içinden olduğumun tartışmalı olacağını savunduğumu da hatırlıyorum. Bu savunmam şimdi biraz daha anlamlı ve güçlü bir destek bulmuş durumda.

Günümüzde sadece bir topluma aidiyet, daha doğrusu sabitlenmiş aidiyetlerden bahsetmek oldukça tartışmalı bir durumdur. Aidiyetlerin, insanın hareketliliği ile kapsam ve anlam olarak ciddi bir değişim süreci yaşadığını biliyoruz. Aidiyetler çeşitlenirken, aynı zamanda değişimin bizzat nesnesi haline de gelmektedirler. Bu anlamda, zorunlu aidiyetlere karşılık, tercih formları da oldukça fazla ve çeşitli olabilmektedir. Antropolojide bahsedilen aidiyet ilişkisi, klasik olarak mekânsal bir coğrafya ve bu alan içindeki insan etkileşiminin ürünü olan kültürün külliyatı olarak çerçevelendirilir. Oysa eskiden göreceli olarak daha sabit bulunduğu bir coğrafya üzerinden çok, günümüzde insanın kendisinin ve kendi hareketlerinin yarattığı, yani farklı coğrafya ve toplumsal/kültürel iklimlerden oluşan kendi öz coğrafyası söz konusudur. Bu nedenle her insanın kendisi, aslında çoklu, değişken sınırların toplamının oluşturduğu özel coğrafik bir alandır. Bu kişisel coğrafyanın ilişkilerinin yoğunluğuyla, klasik antropolojik alan tanımına uygunluk taşıyan içeriğe bir miktar girmekteyse de bir miktar da girmemektedir.

Bu anlamda bu çalışmadaki alanın, benim yaşamımın içinde sürdüğü "ben"in coğrafik alanının da kapsamına girdiği bir alanı anlama ve anlamlandırma çalışmasıdır. Ulaştığım sonuç, bir *insider* ve *outsider* olarak benim Van Gennep'in liminallik *k*avramına, sınır ve pozisyon değişiminin sürekli oluşunu tanımlamada kullandığım *sürekli liminallik (continual liminality)* sürecinin öznesi ve nesnesi olan konumumun ifşası olmuştur. Coğrafik mekânların çevrelediği kültürel bütün, artık çok korunaklı bir konumda değildir. Yani onun alanından başka kültürel alanların çizgilerinin geçtiği, kendi kültürel bütünün parçaları olan bireyler üzerinden de başka kültürel bütünleri kesen bir konumda olduğu

için *insider* ve *outsider* olma ilişkisi de çok pozisyonel bir yapıdadır. Bu nedenle, günümüzde yüzde yüzlük bir '*insider'*dan bahsedilemeyeceği gibi, yüzde yüzlük bir '*outsider'*dan da bahsedilemez. Laila Abu Lughod'ın '*halfy'*lik[1] kavramı, tam da bu ihtiyaç üzerinden işlem gören bir kavramdır. Bu nedenle, benim üçüncü doğumum, gerçekleşmemek ve gerçekleşmek arasında bir yerde sabitlenmiş durumda kalmaktadır. Dolayısıyla hem bu doğumu gerçekleştirmiş, hem de tam olarak bir doğumdan bahsetmenin sorunlu olduğu bir yerdeyim.

Gerçekten de çalışmanın sonunda bir yeniden doğmuşluk hissini yaşamak önemli bir deneyim olarak hafızamda yer bulmuşken bu yeniden doğum, bedenim ve ruhumun bizzat metinsel bir dönüşüm algısıyla hissetmeme neden olmuştur. Şu gün, bu tezi hazırladığım anda, yoğrulmuş yeni ve güç toplamaya çalışan yeni bir beden olarak hissetmek, sanırım bu üçüncü kez doğmaya bir yaklaşma durumu olmayı hak eder bir niteliktedir. Bu yeni doğumla birlikte baktığım alan, ilk baktığım yer olmakla birlikte, gördüklerimin aynı şey olmadığını biliyorum. Eskiden puslu bir hava varken, şimdi yeni aydınlanmış ve her şeyin daha net görüldüğü bir coğrafya var önümde. Gördüklerimin hepsi birbiriyle bağlantılı ve özenle yerleştirilmiş gibi duruyor.

Bu çalışmayı yaparken, inancın gerçek anlamda neyi temsil ettiği ve bu nedenle ona yaklaşımda kaba *din ve dindışı* sınıflamasının imkân ve imkânsızlığını görmek oldukça sarsıcı, ancak bir o kadar da öğretici bir süreç olmuştur. Bu çerçevede *kutsalın ve kutsaldışının* insan hayatında tesadüfî olmayan hayati dengesini kavramak, bu çalışmanın bana en değerli kazanımı olmuştur.

Çalışmaya başlarken yaptığım planlamalar ve başlıklar bir hayli değişmiştir. Ancak çalışma planında sorduğum soruların büyük bir bölümünün yanıtlarına ulaşmış olduğumu düşünüyorum. Bu yüzden, bir süre sonra kendimi metnimin akışına bırakırken ve bu durum, beni oldukça değişik konumlardan geçirerek şimdiki sona ulaştırmıştır. Geldiğim noktada çalışma dört ana başlıkta somutlandı. Bu somutlanmanın alt başlıklarını bu haliyle sınırlamak durumunda kaldım. Aksi durumda bir değişim ve değişimin anlatımı sonsuz olacaktı.

Çalışmanın ilk bölümünde teorik çalışma ve Dersim ile ilgili tarihsel ve diğer fabrikasyon bilgiler vardır. İkinci bölümde, Dersim inancı olarak *Rê/Raa* kavramının

[1]Türkçe olarak '*yarım*'lık anlamına gelen farklı etnisite/kültürden anne babanın çocukları ve/ya farklı kültürde yetişen kişilerin *karışım*lık durumunu açıklayan bir kavramdır. Kavram için yazarın etnoğrafya çalışması olan *Veiled Sentiments/*Peçeli Duygular'a bakılabilir.

içeriğini aktarmaya çalıştım. Bu konuda çok detaya giremedim, çünkü aksi durumda bu tezi yapmak imkânsız olacaktı. Çok geniş bir alan olduğundan, bu bölümde özellikle inancın toplumla bağlantılı olarak yapısal konumunun tartışması yapılmaya çalışıldı. Bu çerçevede aşiret yapısı başta olmak üzere, pirlik-taliplik, musahiplik ve kirvelik olarak toplum dört ana taşıyıcısının *Rê/Yol* üzerinden bağlantısına analitik olarak ulaşılmaya çalışıldı.

Üçüncü bölümde, inancın içeriğinde, ana formlar olan *Xızır, Dızgun, Mızur* ve diğer tanrısal formların ana figürü olduğu mitik öyküler ele alındı ve analitik bir aktarıma çalışıldı. Bu mitik metinlerin anlatımlarının, bu toplumsal yapının içeriği ile bağlantısı ve neyi temsil ettiği, işlevinin neye denk düştüğü anlamaya ve anlatılmaya çalışıldı. Bu kutsiyet kozmolojisindeki kurguların, gerçek hayattaki karşılıklarının fotoğraflarının görülmesine çalışıldı.

Dördüncü yani sonuç kısmında ise özellikle son üç bölüm üzerinden Dersim'in tarihi ve bugünün anlaşılmasına dair bir yerleştirme çalışması yapıldı. Eldeki verilerle, bu bölgedeki sosyal süreçlerin ve inancın şekillenmesi ele alındı. Bu şekillenmenin işlevi ile toplumsalın ortakları olan bireylerin, kimlik ve kişiliği üzerinde oynadığı rolü anlatılmaya çalışıldı.

Bu çalışmanın sonucunda, yeni bir metinsel içerik olarak kendim de önemli bir değişim nesnesiyim. Sanırım bu bitmez tükenmez detaylı bir yolculuğun sonunda beklenen sağlıklı bir sonuçtur. Yapılan çalışmada esas değişimin kendimizde olduğunu, ortaya çıkan metnin de bunun görünen bir yansıması olduğunu kendi deneyimsel yolculuğumdan rahatlıkla söyleyebilirim. Uzun ve yorucu bir dehlizden geçtim ve şu anda önümü görebilecek kadar ışığa ulaştım. Kendimi yorgun, fiziksel olarak zayıf ama iradi olarak güçlü ve birikim olarak zengin hissediyorum.

Bu aşamaya ulaşmamda, beni besleyen, destekleyen temel kaynaklarımı belirtmeden geçersem, bu metni hak etmemiş olurum. Başta bu çalışmayı yapma olanağını bana sağlayan Yeditepe Üniversitesi'ne olmak üzere; sevgisi, kocaman yüreğinin yarattığı kapsayıcılığı, desteği ve en çok da muhteşem kişiliğiyle çok sevgili hocam Prof. Dr. Akile Gürsoy'a çok teşekkür ederim.

Yaşlanmanın fiziksel boyutunun nasıl minimize edileceğini gösteren, koca bir ağaç gibi köklü, dimdik; farklılıklara değerin önemini gösteren, pozitifliğiyle geleceğimde nasıl

olmam gerektiğini görme şansını yakaladığım ve bu şansı tez komisyonunda ikiye katladığım sevgili hocam Prof. Dr. Bozkurt Güvenç'e çok teşekkür ederim.

Hayatımda aktivizm, akademisyenlik ve kadınlığın bir arada nasıl bir dinamik güç olduğunun örneği olarak, benim açımdan bir idol olan Prof. Dr. Nükhet Sirman'ın hem muhteşem kişiliği hem de tez sürecindeki eleştirileri için çok teşekkür ederim.

Bu tezin oluşumunda dinamizmleri, ışıkları en çok da içtenlikleri, etik değer ve davranışları için; bütün bunların toplamı ve toplamının da ötesinde, en çok da rutin incelik kapsamında teşekkür etmek zorunda kalmadığım için, yaptığım teşekkürlerin az bile kaldığı kişilikleri için her üç hocama tekrar çok teşekkür ediyorum.

Kısa bir zaman önce tanıma şansına kavuştuğum ve kısacık süre içinde bile kocaman bir destek enerjisi sunan, yine tez komisyonumda yer alarak beni mutlu eden Doç. Dr. Güner Coşkunsu'ya çok teşekkür ederim.

Bu tezi hazırlayabilme altyapısını sunan, emek harcayan hocalarım, desteği için Prof. Dr. Feza Tansuğ'a, teoriyi muhteşem anlatımıyla aktaran Dr. Sevil Baltalı'ya, ışığı ve enerjisiyle Dr. Aybil Göker'e ve Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik ile Prof Dr. Nedret Kuran Burçoğlu'na çok teşekkür ediyorum.

Bu programa girmemi teşvik eden ve destekleyen Müşerref Zeytunoğlu'na çok teşekkür ederim.

Pozitif enerjisi, desteği ve insana kendisini ve emeğini değerli hissettiren Dr. Şükrü Aslan'a çok teşekkür ederim.

En büyük kaynağım olan sevgili anneme, bütün grafik tasarımlarımı bana bilgisayar ortamında çizen ve onun dışında istediğim her türlü destekte yanımda olan sevgili kardeşim Hüseyin'e, bana destek için bir yığın yükü üzerine alan ablam Gülseven'e, çok teşekkür ederim.

Öğrenciliğim boyunca yaptığımız teorik ve akademik sohbetlerde çok yararlandığım, tezimi okuyarak bana teknik olarak da destek veren arkadaşım Nurdan'a, dil açısından kontrol edip okuyan arkadaşım Mustafa'ya çok teşekkür ederim.

Tez sürecinde görüştüğüm ve özveriyle bildiklerini anlatan tüm kaynaklarıma, bütün bu bilgi ve öyküleri taşıyan, paylaşan yaşayan/yaşamayan akıştaki herkese, Dersim halkına çok teşekkür ederim. Mazgirt belediye başkanı Tekin Türkel'e desteğinden dolayı çok teşekkür ederim.

Derslerdeki tartışmalarda benim ufkumu açan katkılarından dolayı arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

II. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

II.1. Konu

Bu çalışmanın konusu, Dersim olarak adlandırılan bölgede, kısmen Alevi ve kısmen doğa tapınımı şeklinde, iç içe geçmiş, eklektik olarak tanımlanabilecek, üç şekilli bir inanç sistemini ve işlevini anlamak ve analiz etmek olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla bir yandan yavaş yavaş yok olmaya başlayan bir tür arkaik bir inanç sisteminin incelenmesinden ve analizinden söz edilirken, öte yandan bir "sistem" olarak kısaca toparlanan bir 'çokluk' üzerinden; belirlenmiş, hesaplanmış ve netleşmiş bir dizi sembol, ritüel ve ritüellerin söylemlerinden oluşan bir bütünden ve bu bütünün psikolojik, sosyal ve ekonomik işlevlerinden de söz edilmekte olduğu anlaşılmalıdır.

Temel Kavramlar: Dersim, y*ığımsembolizm, anlamyığım, kontrast iletim,* kutsal-*kutsaldışı*, sembolizm, mit, din-inanç, gizil güç, değişim (sosyal değişim), aşiret, *pir/raywer/mürşit*, *talip, Rê/Yol, Rêya Heq/Raa Haq*, e*l ele, el hakka*.

Bu kavramlardan *yığımsembolizm*, *anlamyığım* ve *kontrast iletim,* çalışma sırasında karşılaşılan özel durumları tanımlamada duyulan ihtiyaçtan dolayı tarafımdan kavramlaştırılmışlardır.

Yığımsembolizm: Bir ana sembol üzerinde, müstakil anlamları ve işlevleri olan sembollerin, aynı zamanda bütünün anlam çerçevesinde de hizmet veren işlevle bir araya gelen sembolik çokluğun tek bir sembole dönüşmesini tanımlayan bir kavramdır.

Anlamyığım: Yine *yığımsembol*e benzer bir şekilde bir sembolün üzerinde çoklu anlamların üst üste bindirilmesidir. Duruma göre, bu anlamlardan her biri, birlikte veya ayrı ayrı kullanıma sokulabilecek bir özelliğe sahiptir. Anlamlar, gerektiği yer ve zamanda ayrı ayrı, veya birkaç tanesi bir araya getirilerek kullanılabilinmektedir.

Kontrast iletim: Dersim folklorunda, belli bir konuyu anlatırken, görünen anlatının tersi bir anlamı daha baskın olarak içeren bir durumun anlatımını ifade eder.

Kutsaldışı: Kutsalın karşıtı olan bir durumu tanımlamaktadır. İngilizcedeki *profane* karşılığı olarak kullanılmıştır.

II.2. Amaç ve Sorun: *Anlamak Ama Nasıl ve Neden Anlamak?*

Genelde tüm bilimsel çabanın, özelde ise sosyal bilimlerin temel amacı anlamaktır. Bilimsel anlamda anlamak ise basit bir anlama ilişkisinden öte, aşamalı bir süreç olarak karşımıza çıkar. Antropoloji disiplini içinde ise daha çok kültür ve kültürün günlük yaşam

içinde, tarihsel ve olgusal olarak, yine kendi ortamında anlama çabasıdır. Bu nedenle bu tezin amacı, Dersim bölgesinde varlığını sürdüren inanca dair yoğun bir sembolizmin, kendi tarihsel geçmişi ve bugünü içinde, yine kendi sosyal ve coğrafik ortamında anlama çabasıdır.

Bu anlama çabasının çok önemli başka bir boyutu ise, bugünün monolitik/teist dinlerini ve işlevini, ideolojik yapılarını ve bu alandaki değişim ve dönüşümünün karşıladığı ihtiyaçları anlamak için, öncelleri olan inanç sistemini anlamak gerektiğine olan bilimsel ihtiyaçtır. Aksi durumda, anlama çabasının başarılı olmasını beklemek çok mümkün olmayacaktır. Bu anlamıyla, çeşitli doğal varlıklar içinde rezerve edilen, inanca dair bir gücün varlığının; bir yanıyla animist ve benzeri inanç sistemlerine benzerliği, diğer yanıyla da bu doğal inanç sembollerinin, döngüsel ve yarı piramitsel bir oluşum ile karşı karşıya olduğumuzu hatırlatmaktadır. Bu durumun, çok tanrıcılık/canlıcılıktan, tek tanrılığa geçiş aşamasını da andıran bir yapılanmanın ve dinler tarihinin gelişim çizgisine ilişkin ipuçları barındırdığına dair önemli emarelerin varlığı konunun önemini bir kez daha hatırlatmaktadır.

2010'lu yıllarda, doğa tapınımı-ata/ocak kültü ve İslam'a gittikçe yakınlaşan bir Alevilik söyleminin, birbirini yok etmeden, hem bağlantılı hem de ayrık duruşları ile bölgede yaşama sürecini devam ettirmesinin antropolojik ve sosyolojik açıdan önemli veriler sunacağı muhakkaktır. Bu her üç parçanın oluşturduğu inanç sisteminin, yazılı metinlerle değil, sözel ve özellikle de mitik öykülerle yakın ilişki içinde olmaları, yani aynı mitik öyküde birbirlerine montajlanmalarının anlamı bu tezin temel sorunsalını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu öykülerin ana söylemleri ve bu söylemlerin günlük işleyişteki karşılık ve yansımalarının neye tekabül ettiğini anlamak, yorumlamak ve akabinde de bu yorumların bölgenin kültüründe günümüzdeki kimlik, kişilik ve politik yapısı ve söylemleri ile benzerlik, farklılık ve sonuçlarının/değişimlerinin bir karşılaştırması yapılacaktır. Bu nedenle, ana sorunsalını öncelikle kutsal mekânlara ilişkin mitik öyküler ve bunun bölgenin sosyal, kültürel ve diğer görüngüleriyle olan ilişkilerini yorumlamak olarak sınırlamak çalışmanın sağlıklı yürütülmesi için bir gerekliliktir.

II.3. Yöntem

"Yöntem, genel olarak belli bir amaca ulaşmak için düşünülmüş bir araştırma planı olarak 'nasıl?' sorusuna cevap arayan bir süreçtir. Yöntem bir araştırma ve incelemede

kullanılan işlemlerin meydana getirdiği bir bütündür" (Beşikçi 1991, 13). Yani, "bilimsel yöntem tek bir şey değildir. Bilim toplumunun kullandığı fikirler, kurallar, teknikler ve yaklaşımlara atıfta bulunur" (Neuman 2003, 10). Sosyal antropoloji ise geniş, ancak kavramsal olarak birleştirilmiş bir dizi soru ve yöntemler üzerinde odaklandığı için kümlâtif bir karaktere sahiptir (Barfield 1997, 20). Dolayısıyla antropolojinin ana yöntemi olan katılımcı gözlem ile Dersim olarak adlandırılan ve *kültürel bir anlamlılık* alanı olarak baktığım bölgede, inanç sistemi olarak karşımıza çıkan olgunun, günlük yaşam içindeki gözlemi ve bu anlamlılık alanının bireyleri ile yapılan derinlemesine görüşmeler esas olarak kullanılmıştır. Bunlara ilave olarak yarı emik[2], feminist ve sembolik antropolojik yaklaşımı ile birlikte, yapıçözücülüğü (*deconstruction*) de içeren eklektik bir metot kullanılarak, analitik yoruma ulaşılmaya çalışılmıştır.

İşte bu çalışmada bu şans kullanılarak, eklektik bir yöntemle, iki yıl çeşitli periyotlarla mekânlarda ziyaret ve ibadet ritüellerinin izlenmesi, bölgede inancındaki döngüsel hiyerarşik sisteme dair ocak/aşiretlerden kişilerle görüşülmesi; ocak/aşiretler ve kutsal mekânlara ait mitik öykülerin derlenmesi yapılmıştır. İkinci aşamada ise mitik öykülerin özellikle 'Ocak'larla bağlantısal olarak bir yapıçözüme (*deconstruction*) uğratılarak, bu mitik öykülerde esas yapıyı oluşturan parçaların, hem ayrı ayrı ve hem de ortak olarak neyi anlattığına; öykülerdeki anlatımla bağlantılı inanca dair söylemlerin toplumsal bağlantılarına ulaşılarak analizine, dolayısıyla *esas anlatıya* ulaşmayı hedefleyen bir yöntem kullanılmıştır. Bu kısımda, önce tümdengelim ile öyküler analiz edilmiş, bu analizler ve diğer veriler, tümevarımla tezin soruları ve sonuçlarının yorumlanması gerçekleştirilmiştir. Bir yöntem olarak, sembolik/yorumsamacı antropolojik yaklaşım esas olarak izlenmiştir. Bu izlemede Neuman'ın da işaret ettiği, bilim toplumunun normları olan, kısaca "evrensellik, düzenlenmiş kuşkuculuk, tarafsızlık, kolektiflik ve dürüstlük" ilkelerine bağlı kalınmaya özen gösterilmiştir (Neuman 2003, 10).

Bu çerçevede bilimsel etiğe, yani bilgi üzerinden hem bilgiye zarar vermeme, hem de bilgi kaynaklarının araştırmacının tutumundan ya da kullanım şekli üzerinden zarar

[2]Araştırmacının bölge insanı olup ancak çocuk yaştan itibaren de bölge dışında yaşaması nedeniyle bu kavram kullanılmıştır. Bu, bölgenin referanslarını tanıyan ve okuyan biri olarak içeriden kısmi emik bir bakışı, öte taraftan da bölgenin dışında daha uzun bir süre geçirerek, başka bir inanç ve kültürün içeriğiyle harmanlanmış bir eğitim sürecinden geçerek ve farklı çevresel koşullarda yaşayarak da bir anlamda yarı etik bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Bu antropolojik terminolojide benzer koşullara sahip insanların tanımlanmasında kullanılan, Abu-Lughod'un kavramıyla *halfy* şeklindeki bir tanımlamaya denk düşmektedir. Günümüz antropolojik çalışmaların en çarpıcı özelliği olarak aidiyetlerin/sınırların daha bulanık ve karmaşık sınırlarla ya da sınırsızlıklarla ifadesinde karşımıza çıkar. Bu nedenle bu çalışmadaki durum *yarı emik* bir ifadeyle açıklanmaya çalışılmıştır.

görmemesine yönelik bir farkındalığa dikkat edilmiştir. Çalışma esnasında gidilen kaynaklara çalışmanın amacı, çalışanın kimliğine dair bilgiler net olarak verilmiş ve kaynakların onayı yapılan her türlü çalışmada temel olarak kullanılmıştır. Onay için ayrıca ısrarcı olunmamıştır.

Yöntemle ilgili burada tartışılması gereken başka bir yön ise, bu çalışmada araştırmacının konumuyla ilgili kısımdır. Her ne kadar antropolojide, kendi kültürünü araştırma bir tür sorunlu bir durum olarak ele alınmaktaysa da, içeriden yani *insider* olma durumunun, araştıran olarak -kendi şahsımda da deneyimlediğim- günümüz koşullarında tam bir karşılığı olduğu söylenemez. Benim şahsımda, özellikle küçük yaştan itibaren uzakta yaşam ve başka bir dil ve kültürde eğitim görme ile de uyuşmamaktadır. Benim, bu anlamda ne kadar içeriden olduğumun tartışırlılığı bir yana, sınırların çeşitlendiği, bulanıklaştığı ve karmaşıklaştığı bir dönemde emik ve etik yaklaşımlar, yani *insider* ve *outsider* olma durumları da oldukça tartışmalı bir hale gelebilmektedir.

İnsanların, içine doğduğu, yaşamını bir süre geçirdiği ve o ortamın taşıyıcıları olan bireylerden oluşan ortamdan etkilenme, o ortam ile yaptığı alış-verişle belirlenen bir durum ise *insider* olmak, bu durumda bu ortamın sınırı her aşıldığında, aştığı coğrafik, kültürel, bireysel ve politik sınırların sayısı onun *insider* olma durumunu etkiler. Bu sınırların aşılmasında, hem sayısal hem de tekrar çokluğu *içeriden/insider* olmayı bulanıklaştırdığını da ayrıca hatırlatmak gerekir. Benim konumumla ilgili dönüp baktığımda, yani ilk mekânımla, mekânsal çerçevenin içindeki bütünle kurduğum bağlantı, sınırları aşarak o sınırdan içeri girip temas kurma durumu ve gittiğim yere taşıdığım o sınırın içindeki kodların sıklığıyla çok ilişkili bir durum vardır. Alan olarak tanımladığım *anlamsal sınırları* dışına her çıkışımda, yani *dışarıdan/outsider* ile temas kurarken, oradan her geriye döndüğümde yine o sınırları aşarak *insider*e yaklaşmış olmaktayım. Ama her iki durumda, gelinen kökenin değerlerinin, doğrularının ve algılarının kümesi ile bulunduğum yerin değerler, doğrular ve algılar kümesinin tam merkezinde çoklu bir kesişim kümesi olan bir mevcudiyet durumunda kalmaktayım. Bu durumda, bazı kimliklerin öznesi, bazılarının da sadece nesnesi olarak varlık bulurken, kesin bir *insider* ve *outsider* olma durumundan uzaklaşmış olmaktayım. Bu nedenle, hem mevcut alanın kültürel kodlarının okur-yazarlığını taşırken, aynı zamanda da o kodların haricinde başka kodların da okur-yazarı olarak, başka bir boyutun bilgisine de sahibim. Bu durumda, daha çok özen ve bilimsel etik ile içeriden ve dışarıdan *kültürel körlük*

*yaratacak arızalı durum*dan korunma büyük ölçüde başarılabilir. Elbette farkında olmadan atlamış olduğum, göremediğim ya da eksik bıraktığım bir dizi şey olmuştur. Bu da çalışmanın beklenen insani bir sonucudur ve tek çözüm, fark edildiği anda düzeltilmeye çalışılmasıdır. Antropoloji disiplini, katılımcı gözlemi özellikle de belirli tekrarlar üzerinde kullanarak bu konuda yanlışları düzeltme konusunda şanslı bir konuma sahiptir.

Bu çalışmada, bir *insider* olmamın avantajlarını belirtmeden de geçemeyeceğim. Bu konuda, özellikle araştırma süresi ile ilgili ilk önemli avantajımı belirterek başlamalıyım. Bilindiği üzere antropoloji disiplini bir alan araştırmasının en az dört mevsimi içermesi gibi bir bilimsel gelenek üzerinde direnir. Bu anlamıyla çalışılan alanın *her halinin* gözlenmesi gibi haklı bir sebep ileri sürer. Bu anlamıyla benim gözlem sürecim, bu dört mevsimi hem içermekte hem de aşmaktadır. Bunun anlamı, gözlem sürecimin sadece tez hazırlama aşamasındaki alan gidişlerimi kapsamadığıdır. Çocukluğumdan itibaren alan ile ilgili tüm yaşantımı kapsayan bir dönemi gözlem süreci olarak düşünmekteyim ki buna ilişkin çok güçlü gerekçelerim var. Örneğin çocukluğumda var olan bir dizi olgu ya artık yok, ya da önemli bir asimilasyona uğramış durumdadır. Dolayısıyla gözlem sürecimde yaptığım görüşmelerde söylenenlerin eskiden olanlarla aynı olmadığının bilgisine o esnada sahip olma gibi önemli bir avantaja sahiptim. Keza, eskiden mevcut olup günümüzde buna dair bilgisi olmayanların izleyemeyeceği bazı veriler vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri *xangti/kızkardeşlik* kurumudur. Yine *berbilik, zeyilik* ve daha da çoğaltılabilecek bir dizi ritûeller ve uygulamalar bu tezde yer aldıysa eğer, bu gözlem sürecinin çok eskilere gitmesinden kaynaklanır. Dışarıdan bir araştırmacının bunların varlığından haberdar olması artık mümkün olmayacaktır.

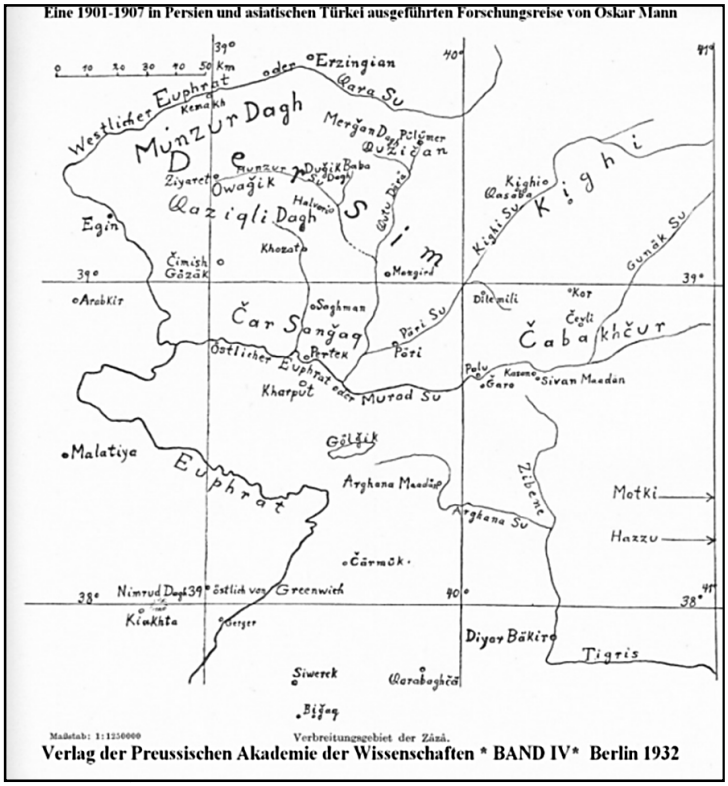
Bu aslında bir anlamda bir *salvation anthropology*[3] anlamına gelmektedir. Çünkü bu tezin içeriği, daha çok eski ve günümüz arasındaki bir direnişten bahseder. Bilindiği üzere *Dersim inancı* gibi bir kavramla, aslında günümüz güçlü hegemonik inançlara karşı direnen bir inançtan bahsedilmektedir. Bölgenin sorunlu ve sürekli olarak merkezi yönetimlerle kavgalı oluşunun sebeplerinden en önemlisi de bu yapıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, sorunu anlamak için günümüzün verilerinden daha eskilerine ulaşmamız gerekmektedir. Bugünü anlamak, değişimini görmek ve nedenlerini anlamak için geçmişin ince detaylarını bilmeyi kritik hale getirir.

[3]Bir tür kurtarma etnografyası.

Keza, içeriden olmanın verdiği bir başka avantaj da kurumlara, bilgiler ulaşmanın kodlarını bilmenin verdiği kolaylık olmuştur. Görüşmelerde detaylara ulaşma, hatırlatmalarla bilgilerin daha dikkatli ve detaylı alınması daha kolay olmuştur. Yine bölgenin kimlik ve kişiliğinin "ötekilik" duygusunu anlamanın ve anlatmanın bu anlamda aracısız, birebir anlatımla beslendiği de unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu çalışmada içeriden olmanın büyük avantajlarından faydalanılmıştır.

Bu anlamda gelebilecek bir yöntemsel sorun olarak, bir tarafgirlik ilişkisi aranabilir bir durumdur. Antropolojinin temel etik sorun/kalemlerinden biri olan bu yanlılık durumu, doğal olarak tartışmalı olarak varlığını sürdürmektedir. Antropoloji gibi hem bireylerin, hem de toplumların özel alanına sızan bir disiplinin tanıklığının doğal bir sonucu olarak kabul edilebilecek bir durumdur. Bu anlamda, benim de bir anlamda bir taraftarlık durumumun olması muhtemeldir. Ancak bu konuda bilimsel manipûlasyon durumuna yol açacak bir mecraya yönelmemesi konusunda etik ilkeleri izlemeyi ihmal etmemeye çalıştım. Buradaki yanlılığım, daha çok bu tür inançların günümüzdeki çok yönlü sıkıştırılmalarına bir karşı çıkıştır. Bu, konuyu çalışmanın da önemli bir gerekçesi olmuştur. Günümüzde güçlülük ve zayıflığın çok keskinleştiği bir süreçte, kültürlere ve inançlara yönelik bir *vandalizm/kanibalizme* karşı bir duruş sergilemek de sanırım başta antropoloji disiplini olmak üzere, tüm disiplinlerin bilimsel ve etik bir sorumluluğudur. Bu nedenle, geldiğim toplumun kayıtsız şartsız bir taraftarı olarak değil, güçsüzleştirilmiş inançların yok edilmesi sürecine karşılık bilimsel anlamda gösterdiğim bir karşı duruştur. Bu, benzer konumdaki başka bir inanç ve toplumun çalışılmasında da değişmeyecekti.

II.4. Dersim: Anlamı, Kapsamı ve Tarihçesi

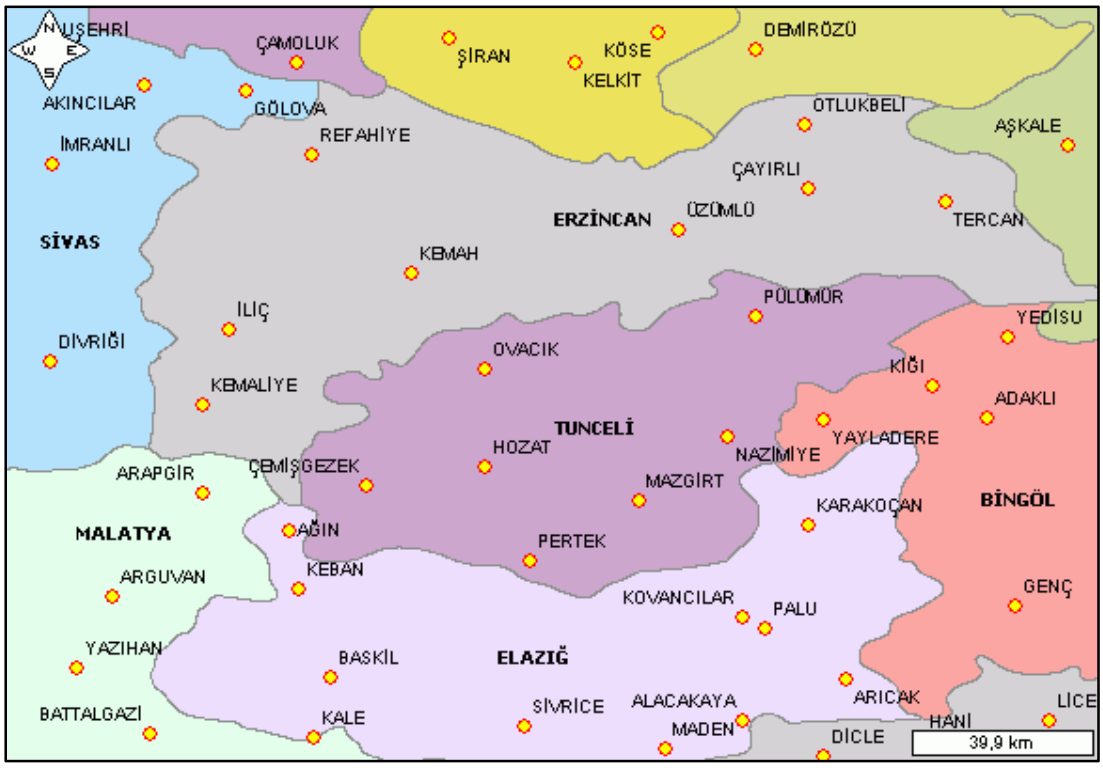


Harita II.1. 1900'lü yılların başında Oskar Mann tarafından yapılmış bir geziden elde edilen harita[4].

Eskiden daha geniş bir bölgenin adı olan Dersim, 1935 tarihinde bölgeye yapılan son müdahalenin alt yapısını oluşturmak için ilçeden ile dönüştürülmesiyle bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümler çeşitli vilayetlerin sınırların dâhil edilmiş ve en son olarak da Dersim bölgesinin bir kısmı '2885 sayılı kanunla, Tunceli vilayeti olarak adlandırılıp, sınırları belirlenmiş ve bir "il" olarak kurulmuştur. Kanun, "Yeniden 9 kaza ve 5 vilayet teşkiline ve bunlarla 32 nahiyeye ait kadrolar hakkında kanun"dur. Bu kanunun yürürlüğe girdiği tarih 4 Kanunisani (Ocak) 1936'dır" (Beşikçi 1990, 20).

Tunceli olarak adlandırılan kısmi Dersim, "Doğu Anadolu Bölgesi Yukarı Fırat bölümünde yer alan, (...) doğusunda Bingöl, batısında Malatya, kuzeyinde Erzincan, kuzey-doğusunda Erzurum, güneyinde Elazığ illeri arasında kalan, 7774 km²'lik alana sahip küçük bir il görünümündedir" (Akgül 2004, 11). Belirtildiği gibi, bölge olarak bundan daha da geniş olup, zira şu an Elazığ, Bingöl, Sivas, Erzincan'a bağlı olan bazı ilçeler de eskiden Dersim Bölgesi'ne dâhil olduğu unutulmamalıdır.

[4]www.metinkahraman.blogcu/13.04.2011



HaritaII.2. Tunceli il haritası. http://www.hgk.msb.gov.tr/ 06.06.2011

1936 yılında verilen adıyla Tunceli, Cumhuriyet tarihinde en fazla nüfus kaybeden ve yine en az nüfusa sahip ikinci il[5] olarak yer alır. Tunceli nüfus hareketlerinin geniş bir dökümü Dr. Şükrü Aslan tarafından verilmiştir. Bütün bu dökümlerde ilk veriler, İtalyan tarihçi Vitali Genet'in 1891 yılından başlayarak 1980'lere yaptığı dökümden aktarılır. Bu yıllar arasında nüfusun ortalama 75.000 civarında olduğu, 1910-1911 yıllarında Osmanlı tarafından yapılan sayıma göre 92.301 (Çarsancak da dâhil edildiğinde) olduğu görülmektedir. 1920'li yıllarda Merkezi Diyarbakır olan Birinci Umum Müfettişliği'nin Dersim nüfusunu 65.000 olarak tespit ettiğini, 1927 yılı Tahrir'e göre 80.000 civarında (Pülümür hariç), 1931 yılı Erzincan Valisi Ali Kemali'nin verilerine göre 43.000, Pertek ve Çemişgezek ile 70.000'e ulaştığı, Diyarbakır olan Birinci Umum Müfettişliği'nin Kemal Ağar tarafından aktarıldığına göre 1934 tarihli Dersim Raporu'nda Pülümür hariç toplam nüfusu 65.058 olarak verilmekle birlikte, Ağar'ın bunu 'sıhhatli bir tespit değildir' şeklinde yorumladığını, 1936'da bugünkü Tunceli teşkilatının akabinde yapılan çalışmada

[5] www.tsv2023.org/13.04.2011

yine Ağar'a göre nüfusun 105.911 olarak tespit edildiği görülmektedir (Ş. Aslan 2010, 398-402).Bütün bu sayımların, göçebeleri kapsayıp kapsamadığının yanında, sayımda görevli olanların niteliklerinin de sorgulanmasına dikkat çeken Aslan,1935 yılı sayımının göçebeleri bulundukları yerde saydığına dikkat çekerek, 1935 yılında yapılan sayımın 1938 harekâtının hemen öncesindeki nüfus olmasının önemine değinir. Detaylı verdiği verilerden sonra toplam nüfusun 98.172 olduğunu yazar. Bundan sonra da 1940 yılı genel sayımına göre toplam nüfusun 13.000 kadar azalarak 94.639 olduğunu, 1945 yılı nüfus sayımına göre sonuçların değişmediği ancak sürgüne gidenlerin döndüğü yılların arkasında yapılan 1950 yılı sayımında nüfusun 15.000 kadar arttığını, yani 1945'teki sayımda 90.446 olan nüfus, 1955'te on yılda 121.743'e ulaştığını tespit eder (Ş. Aslan 2010, 398-402).Şu anda ilin nüfusu, son 2010 verilerine göre 87.764 olarak verilmektedir (tüik.gov.tr 2010).

Tunceli en fazla okur-yazar oranına sahip bir il olma unvanına da sahiptir.

> Tunceli, eğitime verilen önem ve Türkiye'de okuma yazma oranının en yüksek olduğu il olarak bilinir. Bununla birlikte Türkiye'de üniversitesi en son kurulan dokuz ilden biridir. 31 Mayıs 2008 tarihli *Resmi Gazete'*de yayımlanan 5765 sayılı Kanunla kurulan Tunceli Üniversitesi … 2009-2010 öğretim yılına 1200 öğrenci ile başlayan … il genelinde 9 düz lise, biri özel olmak üzere 6 Anadolu lisesi, biri özel olmak üzere 2 fen lisesi, 5 meslek lisesi, ikisi özel olmak üzere 37 ilköğretim okulu, 8 anaokulu ve 9 yatılı bölge ilköğretim okulu bulunmaktadır. Okul öncesinde 1.026 öğrenci, ilköğretimde 7.601 öğrenci ve orta öğretimde 3.812 öğrenci bu okullara devam etmektedir. Okul öncesi okullaşma oranı %64, ilköğretim okullaşma oranı %94 ve orta öğretim okullaşma oran %86 olan Tunceli, okullaşma oranının en yüksek olduğu illerden bir olma iddiasını sürdürmektedir. İl genelinde 992 öğretmen görev yapmakta olup, bunların 442'si Tuncelilidir (Akın 2010, 60-61).

Tarihsel olarak, bir tür "özerk" bölge konumunu, aşılmazlığını, kapalılığını Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar korumuş olan Dersim, merkezi iktidarlarla her zaman kavgalı bir bölge de olmuştur. Dolayısıyla en kanlısı 1911 yılında (Bulut 1992, 69) ve sonuncusu da 1938 yılında olmak üzere, bölgeye yönelik pek çok sefer, saldırı ve isyan bastırma harekâtları olmuştur.

Dersim isminin kökeni konusunda da pek çok varsayım bulunmaktadır. Bunlardan *sim*/gümüş ve *deri*/kapı olan anlamının yanında, Cumhuriyetin ilk yıllarının Erzincan valisi olan Ali Kemali'nin iddiasıyla -bu tezin de içeriğine çok denk düşen bir söylemle- "Dersimlilerin ağaca tapınmaları" olayı, "gümüş ağaç" Kürtçe ağaç anlamına gelen *dar* ile *sim* (gümüş) sözcüklerinin yan yana gelmesinin (Darsim), Dersim adına kaynaklık

ettiği yolundaki" (Bulut 1992, 64) görüşler de vardır. Kökeni hakkında daha başka iddiaların da yer aldığı bu isim, halen halk arasında canlı olarak kullanılmaktadır. Özellikle Kurmanci konuşan kesim, *Kurmancki (Zazaki)* konuşan kesimi "Dêsiman" yani Dersimliler olarak tanımlar. Ya da merkeze yapılan yolculuk için '*çun Dêsim/*Dersim'e gittiler' denir.

Şimdi bir il/kent olarak siyasi sınırı belirlenen bölge, klasik anlamda bir kent olma durumundan çok, çevresiyle onu ayıran belli bir coğrafya içindeki sosyal/kültürel 'anlamlılık' alanıdır. Klasik Batılı anlamda bir kent özelliğine sahip olmasa da, Lewis Mumford'un belirttiği tanıma yine de uygunluk taşımaktadır. Mumford'a göre, "öz tarihinin bulunduğu yer olan kent, bir toplumun güç ve kültürünün azami ölçüde yoğunlaştığı bir noktadır. Toplumsal etkililik ve anlamlılık olmak üzere her iki alanda da, yaşamın farklı ışıklarından yayılan ışınların odaklandığı yerdir. Kent, entegre olmuş sosyal ilişkilerin bir formu ve sembolüdür" (Mumford 1940, 3)[6].

Gerçekten de Dersim denen bu bölge, günümüzde bu sosyal ilişkilerin, yani sosyal hayatın kaynağından yayılan ilişkilerin/anlamların oluşturduğu bir odak, sosyal ilişki formu ve sembol ortaklığı olarak, insan-coğrafya ve köken ilişkisi ile entegrasyonunun yürütüldüğü bir yerdir. Bu, güç ve kültürün ana taşıyıcılarından olan aşiret örgütlenmesi ve bunun inançla entegre edilmiş boyutu önemli bir yer tutar. Aşiret örgütlenmesine sahip Dersim'in, günümüzde dörtte üçünden fazlasının kentin dışında yaşadığı 100 kadar aşiret vardır. "Bu aşiretlerden bazıları çok küçüktür. Bazıları da daha geniş bazı aşiretlerin parçalarıdır. En önemli aşiretlerin reisleri *seyit*tir. Bu seyitler dini liderlerdir ve aşiretler üstünde büyük nüfuz sahibidirler" (Bayrak 1997, 358).

Dersim'in aşiret yapısı, klasik toprak ağalığı sisteminden farklıdır; aşiret sisteminin toprak ağalığı yanı tamamen çözülmüş olduğu halde, inanca dair boyutu -etkinliği azalsa da- halen sürmektedir. Dersim'de tarıma elverişli toprak çok azdır. Bu tarımsal bölgeler ise daha çok Mazgirt, Pertek ve *Pêr* (Akpazar) ilçelerinde bulunmaktadır. Bu nedenle bu bölgeler Osmanlı dönemlerinde tımar olarak Osmanlı/Türk ve Sünni ailelere verilmiş ve bu aileler uzun süre bölgede toprak ağalığı yapmışlardır. Bu aileler, Osmanlı yönetimi ile Dersimliler arasında bir tampon oluşturmuş ve bölge halkına karşı merkezi otoriteleri sık sık çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. Dersim ile merkezi otoritenin çatışmasına yol açan bir dizi şikâyetler ve kasıtlı, yanıltıcı raporlamalarda da bulunmuşlardır. Osmanlı da,

[6]Çeviri bana aittir.

bu etnik ve dini açıdan "*kendilerinden*" olanlara karşı taraflı davranmış ve Dersimlilerin, kendilerine güvenecek otorite olarak bakmalarını engellemişlerdir. Bu yanıyla da Dersim'de, özellikle de 1938 sonrasında, bu Türk/Sünni ağalar bölgede barınamamış ve ilk olarak toprağa dayalı ağalık sistemi çözülmüştür.

Diğer bir ağalık tipi olan aşiret ağalığı, aşiretin liderliği niteliğindeki bir tanımlamadır. Dersimde aşiret, Fallers'in de belirttiği, neredeyse "ekonomik', 'siyasi' ve 'dini' önlemlerle eşittir" (Fallers 1970, 4). Dolayısıyla toprak ağalığı çözülürken, aşiret ağalığı olan kısmı devam etmiştir. Bu ise daha çok politik ve dinsel renkli bir içerikle, kısmi olarak ekonomik bir vurguyu da içermekteyse de ancak bu önemsiz bir konumdadır. Dersim'in sosyal yapısı da bütün bunların kurgulandığı, tanımlandığı ve birbirine montajlandığı inanç-aşiret ilişkisi üzerinden yürüyen bir eksene oturtulmuştur.

Aşiret sistemi içinde, soy/kan bağı ve evlilik, evlilik tabuları ve bunların uzantıları olan ilişki ve ilişki gruplarının niteliği, bu sistemde önemli bir işlev yüklenir. "Aile ve akrabalık insan cinselliğinin ötesine geçmektedir. Doğa içinde temel bir karşıtlığa aracılık eder ancak bir dizi de alt karşıtlıklar ortaya" çıkarır (Murphy 1972, 213). Dersim'de bu alt karşıtlıklar ve bunların karşılıkları hem aşirete dayalı inanç sistemi içinde ele alınmış, hem de sistem içinde yeni çözümler ve gerilimler yaratmıştır. Kutsiyet kavramının muhatabı olan inanç, Dersim'de de insan hayatının en önemli söylemi/bakışı/duruşunu özetler. Bu nedenle hayatın her alanında örgütlenmiş olup, bu örgütlülük, bir dizi gösterge/sembol üzerinden halkın yaşam alanında var olmaya devam etmektedir. İbn-i Haldun, aşiret ve dinsel inanç ilişkisinin öneminden ve işlevinden bahseder:

> Dinsel boya, kabile halkındaki yarışmaları, kıskançlıkları giderir, yönelişleri hak doğrultusunda birleştirir. Dinsel boyaya girmiş olanların, yapacakları işlerde, girişimlerinde bilinçli olmalarını sağlar bu boya. Böyle bir niteliği almış olan kabile halkını, artık hiç bir şey durduramaz. Çünkü o halktaki bireylerin yönelişleri birdir. Onlar amaçları için ölebilirler (Haldun 1977 orj.1274, 367).

Aşiret, politik içeriği olan bir kavramdır ve birliktelik/aidiyet ve sahiplik ilişkilerinin düzenlendiği/yürütüldüğü bir sistem olarak işlevseldir. Kendi inanç sistemi içinde, Dersim'de üç tür sahiplik ilişkisi görülmektedir. Birincisi üzerinde yaşanılan toprağın mülkiyeti, ikincisi kadınların mülkiyeti ve üçüncüsü de inanca dair *pir*'lik olarak sahip olunan, ya da sorumlu bulunulan bölge/insan (*talip*) mülkiyetidir. Bunlardan biri hariç, ikisinin sorumluluk ve sahiplik durumları vazgeçilmez/devredilmez bir karakter taşır. Yani kadınların dışındaki iki mülkiyet durumu devredilmez, vazgeçilmezdir. "Toprak

gerçekten de –sözcüğün tam anlamıyla- tamamen sosyal gruba, yani yaşayanlar ve ölülerin tamamına aittir .... Bölünmez toprağın sahibi kabile ya da sülale gibi yalnızca hayatta olanlar değil, ama aynı zamanda ve özellikle de ölülerdir" (Lévy-Bruhl 2006, 110). Yani geçmişteki tüm atalardır aslında. Bu nedenle de Dersim'de toprak satışı çok minimum düzeyde olup, bu satış da öncelikle yakın akraba, daha sonra aşiretten insanlara yapılabilir. Dışarıya satışlar çok büyük *ayıp* olarak görülmekle birlikte, zaten aşiret mensuplarınca aşiret dışından birilerine satılmasına izin verilmemektedir. Bu, '*herda bav u kalê meye/*baba ve dedelerimizin toprağıdır' şeklinde ifade bulur. Böylece toprağın, tüm aşiretin/ocağın (erkek) ölülerine ait bir mülkiyetten ve onların yaşayan (erkek) çocuklarının kolektif miras hakkından bahsedilmektedir. Hatta akrabaları ile anlaşmazlıkları nedeniyle toprağını satıp ayrılmak zorunda kalsalar dahi, akrabalık açısından onlardan daha yakın kişiler yoksa topraklarını çoğunlukla yine bu kişilere satmak zorunda kalmaktadırlar. Aksi durum, ciddi bir sosyal baskıya ve akrabaların fiziksel direncine maruz kalmak anlamına gelir.

Bu söylemle, erkek egemen bir toplumsal sistemde, sistematik olarak kadınlara toprak aktarımının engellenmesinin mekanizmasının da oluşturulmuş olduğu ve işletildiği net olarak görülmektedir. Bu tür durumlarda, tüm erkeklerin hemen *doğal* bir dayanışma sergilemesi -kadınlarca da desteklenen- bunu aşiret yapısı ile sürekli olarak garanti alınması dikkat çekicidir. Erkek egemenlik için aşiret ya da kabile aidiyeti önemli bir sigortalama ve kontrol sistemi işlevi görmektedir. Bu nedenle birey, küçük yaşından itibaren buna uygun bir kültürlenme sürecinden geçer ve sisteme uygun, sosyal olarak yeniden üretilir. Böylece aşiret mensubu,

> Bir erkek kendini tekil bir birey olarak değil, konumunun önemine göre, bir aile, bir kabile ya da aşirete ait terimlerle dışa vurmakta ve bu düşünceye uygun olarak bir şekilde davranmaktadır. Onun kafasındaki en önemli konu aşiretin iyiliğidir. Kendi kabilesinden biriyle kavga edebilir ancak aynı adama kendi aşiretlerinden olmayan biri ya da birileri saldıracak olduğunda, onunla düşmanlığa bir son verip derhal yanında yer almaktadır (Lévy-Bruhl 2006, 70).

Gökalp, aşiret sistemini çöl ve dağ aşiretleri olarak coğrafik bir determinasyona tabi tutar ve çölün temasıyla göçebe aşiretler, dağın tesiriyle mukim aşiretler vücuda geldiğini söyler. (Gökalp 1992, 48). Dağlık bir bölge olan Dersim'in aşiretleri gerçekten yerleşik aşiretler olmakla birlikte, yaşadıkları bölge ve içinde bulundukları koşullar onları zaman zaman yer değiştirmeye zorlamaktadır. Ancak her durumda o toprağa bağımlılığı ve geri dönüşü destekleyen bir sisteme de sahiptirler.

Van Bruinessen'e göre, aşiretlerin daha ilkel birimlerden evrildikleri, yani onların küçük şekilsiz çetelerden, yönetsel gücün bütünüyle merkezileştiği ve bu gücün spesifik kurumlarda temsil edildiği devlet aşaması arasında bir geçişi oluşturan evrim aşamasını temsil ettiği düşünülebilir (Bruinnesen 1991, 157). Dersim, aşiret sistemi, hem etnisite hem de inançla çok sıkı bir ilişki içindedir. Bu konu sonraki bölümlerde detaylı olarak ele alındığından burada ayrıca tartışılmayacaktır.

II.5. Dil

Dersim bölgesi, günümüzde esas olarak iki dilli olan bir bölgedir. Geçmişte Ermenilerin varlığıyla, bu bölgede en az üç-dört dilin kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Günümüzde ise zorunlu yazışma ve eğitim dili olarak kullanılan Türkçenin dışında, Ermenilerin bölgeden gitmeleri ile sadece iki dilin kaldığını söyleyebiliriz. Bu diller, Kürtçenin *Kurmanci* lehçesi ile *Kurmancki/Zazaki* lehçesi olarak adlandırılabilecek, gramer olarak çok benzer, ancak sözcüklerin farklılaştığı iki dil mevcut. Sözcüklerin çok önemli bir kısmı sadece telaffuzda farklılık taşırken, önemli bir kısmı ise tamamen farklıdır. Bu nedenle son yıllarda bir kesim yazar ve araştırmacının, bu dilin Kürtçenin lehçelerinden biri olduğu yaklaşımına itiraz ederek, ayrı bir dil olarak tanımlayıp, dil üzerinden, dili konuşanları başka bir etnisite olarak kurmaya çalıştıkları ve bu durumun, Devlet tarafından da sistemli olarak dikkate alındığı gözlenmektedir. Buna karşın, yine bu dile mensup bir kesim yazar ve aydınlar, bu dilin Kürtçenin ana lehçelerinden biri olduğunda ortaklaşmaktadırlar. Bu tartışma, Dersim bölgesinin, özellikle diasporada bulunanlarca daha hararetli olarak ele alındığı gözlenmektedir.

Burada dikkati çeken başka bir önemli nokta da, sadece dil üzerinden bir sınıflamaya gidilip gidilmeyeceği tartışmasıdır. Dersim bölgesine bakıldığında politik sistemin aşiretler üzerinden kurulduğunu görebilmekteyiz. Dersim'de aşiretsiz bir grup bulunmamaktadır. Herkes bir aşiretin mensubudur. Bu aşiretlerin ortak bir ata/soydan geldikleri iddiası ile aşiretlerin toprakları, kendine özgü kültürleri ve dilleri vardır. Bu nedenle toprak, dil ve idari önderlik hep aşirete dayalı bu sisteme göre tasarlanmıştır. Aynı soydan geldikleri kabul edilen aşiretin, aynı dili konuşması beklenecek en önemli durumdur. *Zaza*lığın ayrı bir ulus/etnisite olarak kurulumunu savunanlar da esas söylemlerini dil üzerine oturturlar. Dolayısıyla dilsel coğrafya, onlar açısından etnik coğrafyayı da tanımlar. İlk etapta mantıklı gelebilecek bu varsayım, Dersim bölgesinde

çok pratik bir engele takılarak zayıflar çünkü daha karmaşık bir sosyal yapılanma söz konusudur. Dersim bölgesinde iki dilli aşiretler ve bölgeler bulunmaktadır. Örneğin Dersim aşiret sisteminde *Bamasur* ocağı/aşireti iki dillidir. Bir bölümü *Kurmancki* denen *Zazaca*yı kullanırken, diğer bölümü *Kurmanci* konuşmaktadır. Keza *Dewrêşgewran* aşiretinin büyük bir kısmı *Kûrmanci* konuşurken, bir kısmı da *Kurmancki* konuşmaktadır. Yine Mazgirt'in *Xıran* vadisindeki bölge, yani *Xıran* Aşireti her iki dili birlikte kullanmaktadır. Dolayısıyla sadece dil üzerinden bir etnisite kurgusu oldukça sorunlu bir durum yaratır.

Ayrıca Dersimliler ister bu dili, yani *Kurmancki*'yi, ister *Kurmanci* konuşanlar olsun hiçbiri *Zaza* olarak o dili kullananları nitelemez. Bu nitelemeyi, özellikle *Zazaca* konuşan Sünnilerle ayrışmayı vurgulamak için kullanmaktadırlar. Bölgede *Zazalık*la çok katı, koyu hatta sakınılması gereken *Sünni Kürtler* tanımlanır. Bu nedenle, *Zaza* kavramı, son yıllarda *Zaza*lığı ayrı bir ulus/etnisite olarak kuranların özel bir vurguyla kullandıkları bir kavramdır. Bundan belki on beş yirmi yıl önce, bir Dersimliye *Zaza* demek bir hakaret niteliğini de taşıyabilirdi. Dersimliler hangi dili kullanırsa kullansın, kendisini *Kurmanc* olarak tanımlar. Bunu özellikle kendi dillerini isimlendirirken net görebilmekteyiz. *Zazaca* olarak nitelendirilen dili kullananlar kendi dillerini *Kurmancki,* diğer lehçeyi *Kırdaşki, Kurmanci* lehçesini kullananlar da kendi dillerini *Kurmanci,* diğer lehçeyi *Dımılki/Desimki* olarak nitelerken, bazen de dildeki git-gel sözcükleri olan, *Kurmanci*'yi *here-were,* diğer lehçeyi de *so-bê* olarak adlandırabilmektedirler. Dolayısıyla bu dilleri kullanırken, dillerin dışarıdan adlandırılış ve anlamlandırışları açısından farklılık taşır. Bu nedenle, bu çalışmada daha sağlıklı bir kullanıma ulaşmak, karmaşayı önlemek ve hepsini birlikte kullanmak zorunda kalmamak için, en önemlisi de etik olarak kendilerini ve dillerini tanımlama hakkına saygı için, iki dilin kullanıcılarını, kendilerinin kullandıkları isimlerle tanımlanma şekli tercih edilmiştir. Yani *Kurmancki* ve *Kurmanci* kullanılacaktır. Bu, özellikle inançla olan bağlantısı nedeniyle de önemlidir zira her iki kullanımda öne çıkan *Kurmanc* kökünün işlevine bir atıf vardır. Çünkü bu, kendi dil ve köken ilişkisini birlikte kuran bir isimlendirmedir. Daha ötesi her iki taraf kendi yönünden, esas *Kurmanc'*ın kendisi olduğuna dair bir söylemi bu tanımlama ile ileri sürdüğünü göstermektedir. O zaman *Kurmanclık* üzerinde ortaklaşan bu toplulukların, *Kurmanc* kavramının içeriğini nasıl doldurduğu da bu çalışma içinde önem kazanmaktadır. *Seyitle*rin, *Kurmanc* kavramının dışında kullanılması inanç içindeki dinsel hiyerarşinin bir

gereği olabileceği gibi, *seyitler*in kendi iddialarına da paralel olarak dışarıdan gelenler olarak da düşünülebilir. Bu başlı başına bir çalışma konusu olmaya muhtaç bir durumdur.

Kurmanc kavramı, bölge insanı açısından hem etnik, hem de dinsel bir içerik taşır. Yani kendilerini "Sünni İslam olmayan" *Kurmanclar* olarak kuran bir anlamdadır. Bu kavramın netliği özellikle evlilik ilişkisinde çok berraklaşır. Bölgede, kendi inançlarından biri ile evlenene bir *Kurmanc* ile evlendiği, eğer aynı inançtan ancak bir *seyit* ocağından ise, bir *seyit* ile evlendiği, eğer bir Sünni ile evlendiyse bir *Tırk* (Türk) ile evlendiği, eğer evlendiği Şafi bir Kürt ise bir *Zaza* ile evlendi şeklinde tanımlanır. Burada *Zaza* vurgusu daha şiddetli negatif bir anlam taşır, çünkü Şafi Sünnilik daha ortodoks bir inanç olarak Dersimlilerin hoşlanmadıkları bir mezheptir. Bu kavramların evlilik tanımlamalarında kullanımı da tesadüfî değil, tam tersine soyun/etnisitenin "saflık" ya da karışamamasına yönelik bir söylem taşıdığını ve bunu sürekli olarak hatırlattığını söylemek mümkündür.

Dersimliler, kentlere taşınıncaya kadar, kendilerini asla Alevi olarak tanımlamamışlardır. Daha doğrusu, bu kimlik ve tanımlama da onlara dışarıdan verilmiştir. Onlar kendilerini *Kurmanc,* inançlarını *Rê/Raa/Yol* olarak tanımlamaktadırlar. *Rê/Raa/Yol* toplumsal olarak uyulması gereken neredeyse tüm kuralları kapsarken, bu kapsamanın işletimi/pratiğe uygulanmasının günlük yaşamın uygulanmasında gerçek anlamını bulur. Bu kapsam içinde yapılması gereken ibadet ve iyilikler ise *Rêya Heq/Raa Haq* için yapıldığı belirtilir. *Rêya Heq* (*Kurmanci*), *Raa Haq* (*Kurmancki*) olarak tanımlamakta. Her iki dilde de *Hak Yolu* anlamına gelmektedir. Bu durumda *Rê/Raa/Yol*, içerik olarak toplumsal işleyişin tüm alanını düzenleyen kısmı, *Rêya Heq/Raa Haq* ise bunun daha çok dinsel inanca denk düşen sosyal dayanışma ilişkisini isimlendirmektedir.

II.6. Antropolojik Açıdan Din ve İnanç

Antropoloji, bir disiplin olarak ortaya çıkışından günümüze kadar, din ve inanca yoğun bir ilgi gösterir ve bir kurum olarak din ve inanç boyutunu, toplumları bütünsel bir anlama ilişkisi için önemli bir alan olarak kurar. Max Müller,

> İnsanlar bu dünyaya şöyle bir göz attıklarında tabiattan daha doğal başka bir şey görememiştir. Tabiat onlar için en büyük sürpriz, en büyük korku kaynağı idi. O, her zaman şaşılacak bir şey, her zaman bir mucizeydi. Yalnızca daha sonra, insanlar onun sürekliliğini, değişmezliğini ve düzenli olarak tekrar edişini keşfettiklerindendir ki, bu mucizenin belli yönleri önceden görülebilen, sıradan ve anlaşılabilir bir şey anlamında doğal diye isimlendirildi. … bu sürpriz ve korku hislerine açık bir geniş alan, bu şaşırtıcı, mucizevî, bilinene zıt muazzam

> bilinmeyendir ki, dini düşünce ve dini dilin ortaya çıkmasına yönelik ilk itkiyi sağladı (Durkheim 2005, orj.1917, 88-89).

Antropologlar, dinin insan toplulukları için önemine dair pek çok neden olduğunu belirtmişlerdir: "başka türlü kontrol edemeyecekleri belirsiz durumlarla başa çıkmanın yolu, başka türlü açıklanamayan (acı çekme, ölüm, hastalık, günlük yaşam içindeki gizem), insanların hayatlarına anlam katmanın bir yolu ve buraya dâhil olanlar arasında sosyal dayanışmanın oluşmasına yardım eden" (Schultz 2007, 73) diğer etkenler olarak. Dolayısıyla din, insanın, bilimin de temelini oluşturan "anlama" çabasının en ilk ve en temel, uzun ömürlü çabası olarak, insanın bugüne bakışını belirleyen felsefi kısmının yanında, bilimin henüz yanıtlayamadığı ya da yanıtlarının insanın psikolojisinin altından kalkamadığı ölüme dair sorgulamalara "en uygun" cevapları sunarak psikolojik; bireylerarası ilişkileri düzenleyerek hukuksal/sosyal bir içerik taşır. Bunun yanında, toplumsal yapıya ilişkin bazı sınıflandırmalarla yapısal ve bilinmeyeni anlayıp yanıtlayarak kısmi olarak da bilimsel bir içerikle dolaşımda tutulmaktadır (D. Deniz 2009).

Öleceğini bilen bir varlık olan insanın, yok oluş karşısındaki ürküntüsünü hafifleten ve bu yanıyla nefes aldıran bir özellik olan inanç, insanları ortaklaştırarak, onun kolektif ve sosyal bir varlık halinde kurgular. Böylece topluluk olma ruhu, kültürü ve alt yapısını oluşturur ki bu yanıyla da ilk kimlik kurgularındandır.

İnanç, amacını insanı ve onun kültürünü, sosyal ilişki ve yapısını anlamak olarak belirleyen antropoloji disiplini için haliyle değerli ve vazgeçilmez inceleme alanlarından biridir. Bu alan üzerinde yoğunlaşan "din antropolojisi, içeriği ve çerçevesi kutsal/ilahi bir kaynaktan ziyade yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak biçimlenen dinselliğin, inanç motifleri ve pratikleri üzerinde durur ve bunları kitabi, sistematik ve normatif büyük din sistemleriyle 'diyalektik' ilişkisini temel sorunsallarından biri yapar" (Atay 2004, 27). "Antropologlar bir dizi karmaşık dinsel inanç ve pratiğinin insanın idiosentrik bireysel inancının bir yan ürünü olmadığını belirtmektedirler. Destekçilerinin ruhani ihtiyaçlarına eğilmekten öte, tam tersine, kolektif kültürel yapılanmanın, toplumsal temsil ve kültürel görevlerle ilgilidirler" (Lavenda-Schultz 2005, 84). Bu nedenle, din ve inançların şekilleniş ve varlık buluş süreçleri, insanlığın tüm gelişim süreçlerini içerir.

> Bizim bugün doğaüstü diye adlandıracağımız güçlerin az ya da çok bağışlanmış olduğu var sayılan bir toplumda, tanrılarla insanlar arasında bir ayrımın biraz

> bulanık olduğu, ya da pek görülmediği açıktır. İnsandan tamamen farklı ve ona üstün, insanın sahip olduğu güçlerle ne derece, ne de tür bakımından karşılaştırılmayacak güçler kullanan doğaüstü varlık olarak tanrı kavramı, tarihin akışı içerisinde çok yavaş gelişmiştir (Frazer 2004 orj.1890, 33-34).

Ancak, günümüzde ulaşılan düzeyle, tektanrılı dinler geçmişle bu bağlarını inkâr ederler. Bu halleriyle varlıklarını da "öteki"leştirdikleri, kendi öncelleri olan inanç sistemlerine karşıt olarak kurarlar. Bir yandan onlardan beslenip güçlenirken, yani ihtiyacı olanı öncellerinden alıp boşluklarını doldururken, öte taraftan her şeyi adeta kendisinin yeni baştan oluşturduğunu, sadece kendisine ait olduğunu ve öncelleriyle bu anlamda hiçbir yakınlığının ve ilişkisinin olmadığını ısrarla ve inatla iddia ederler. Bu anlamıyla, birdenbire yok edemediklerinin bir kısmını gasp -pagan hazinelerine yaptıkları gibi- (Mansur-Coşar 2000, 29), bir kısmını asimile eder ve diğer kısmını da kendilerine mal edip öncelini inkâr ederler. Sümer inanışının etkilerinin Tevrat' a sirayetinden bahseden Çığ'a göre,

> Kutsal evlenme şiirleri, özellikle de bu yüzyılın ikinci yarısından okunup çözüldükçe, bunların 'Süleyman'ın Şarkılarının Şarkısı' bölümündeki şiirlere çok benzediği görülmüştür. Bu bölümün *Tevrat*'ın en son elden geçişinde bile çıkarılmaması, İsrail'de bereket kültü etkisinin henüz tamamıyla silinmediğini gösteriyor. Öykü'nün izleri Ugarit, Finike, Kennan ve Yunan efsanelerinde de bulunmaktadır. İsrail'e Mezopotamya'dan doğrudan doğruya ve Suriye yoluyla geçmiştir bu kült. Kutsal evlenme törenleri İslam dünyasında da iz bırakmıştır (Çığ 2007, 17).

Bu inkâr ve baskılama en çok da "batıl" ve "sapkın" kavramları üzerinden geliştirilir. Örneğin ağaç, taş vb. objelere tapınım "batıl" ve "gülünç" olarak, hatta İslam dininde *puta tapmak* olarak lanetlenirken, cami ve kiliseler ile hocaların mezarları tam tersi kutsal mekânlar olarak kurulurlar. İslam'ın kendi önceli olan üç putu yıkıp, yerine Kâbe'yi koyması ve bu üç puta ilişkin ve benzeri olan her şeyi lanetli olarak yasaklaması, yine dışarıdan dine dâhil olmayı sınırlayan kanbağı ile dinsel dahiliyeti içeren Museviliğin karşıtı olarak Hıristiyanlığın dışarıdan dinsel dahiliyeti teşvik etmesi ve bu anlamıyla önceli olan Museviliği düşman olarak görmesi önemli örneklerdir. Bu konuya ilişkin veriler yine Sümer'de görüldüğü Çığ tarafından şöyle anlatılır: "Sümerliler, kendilerinin, Tanrılar tarafından seçilmiş üstün bir halk olduğunu yazmışlar. *Tevrat*'ta Yahve, *Kuran'*da Allah, İsrailoğullarını üstün bir kavim yapmıştı. *Tevrat* Tesniye 14:6; *Ku'an* Casiye Suresi, ayet 16; Bakara Suresi, ayet 27" (Çığ 2007, 23).

Lévi-Strauss, 1951 yılında Fransa'da bazı din adamlarının geyikli kızakla çocuklara hediye dağıtan *Father Christmas'*a karşı, bu geleneğin Hıristiyan olmayıp, pagan bir geleneğin devamı olduğu için karşı çıkışlarından bahseder ve buradan da bunun bir pagan ritüeli olduğuna dair bir analizde bulunur (Lévi-Strauss ed. by Miller 1993, 38-39). Daha da örneklendirilebilecek olan bu konu kısaca mevcut kitabi dinlerin, öncelleri olan inançların birer devamı olarak, onlardan bir dizi olguyu ya aynen, ya da biraz değiştirerek sahiplendikleri görülebilir. Böylece tüm red etme iddialarına karşın "ilkel kültürlerden çıkarılan verilerin genel olarak dinin erken dönem karakteristiklerini" taşıdıkları açıktır (Morris 2004, 12).

Akademik çevrede var olan bu bilimsel bilgi, içinde bulunulan çağın toplumsal ideolojik/dinsel çevresi tarafından ısrarla görmezden gelinir. İdeolojik kurgular olarak dinler, kendilerini mevcut çağda kurmak için "*öteki*"nin çağ dışılığını kurmak durumundadırlar. Ama her durumda bulundukları çağı etkiler ve ondan etkilenirler. Bu yüzden inançlar, dünyanın hala en etkili ideolojik yapılarını oluşturmaya da devam etmektedirler. Bir görüşe göre "dinler, daha çok bireylere yönelik olduğu halde, siyasal ve hukuki bir güç olan devlet, topluma ve toplumsal kurumlara, bunların işleyişine, değerlendirilmesine, denetim ve gözetimine yönelik örgütlenmeler" (Güvenç 1979, 112) olarak mevcuttur ve bu nedenle de din ve siyaset "sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişki geçici ve rastlantısal değildir" (Mansur-Coşar 2000, 12). Dolayısıyla iktidar alanına çoktan sahip olan ve bu alanı profesyonelce kullanan monolitik ve Ortodoks dinler, yığınlar üzerinde bu ideolojik bağlamın en güçlü yeniden üreticileri olarak varlık bulur ve inanca dair bir hiyerarşide en son, dolayısıyla en güçlü kurgular ve kurumlar olarak yerlerini korurlar.

Bu özellikleriyle dinler, toplumun bir tür yansıması gibidir. Emile Durkheim'e göre "dini 'ayinler' (*rites*) ise, o toplum içinde yaşayan insanların, zaman zaman kendi yapılarının sosyal 'Anayasası'nı hatırlamalarını mümkün kılan bir 'toplum değerleri doğrulama'sıdır" (Mardin 2007, 45). Değerler ise, önemli ve istenen ve böylece insanların nasıl davranmaları gerektiği ile ilgili lokâl olarak sorgulanamayan standartlardır (Van Der Elst 1999, 172). Böylece, önemli bir sosyal gereklilik üzerinden yürüyen ve tam da bu nedenle, halk tarafından inat ve ısrarla yaşatılan ve "halk dini" olarak tanımlanan, "özellikle de din antropolojisi alanındaki çalışmalarda oldukça merkezi bir yer tutan inanç motifleri ve pratiklerinin" (Atay 2005, 144) incelenmesi, önemsenirken, "Durkheim'in ilkel ya da simgesel sınıflamaların 'genelliği' ve Hıristiyan kavramlarının mecazi

doğasına ilişkin önerileri de anlamlı bir şekilde göz ardı edilmiştir. Halk dini ve tarihsel din arasında keskin ve gereksiz bir bölünme hattının korunması sürdürülmüştür" (Morris 2004, 12).

Bu tartışmaya rağmen, kitabi dinler ile "halk dini" olarak tabir edilen inançlar arasında farklı tutumlar göz ardı edilemez boyuttadır. Tüm talepleri bir dizi yorumla yazılı hale getirilmiş kitabi dinler, bu kurallara uymak için halkı sürekli bir şekilde korkutarak '*ikna ederken'*, ilkel olarak sınıflanan inançlar, benzer ihtiyaçlara binaen, bulunulan kültürel iklim içinde bireysel temelli kolektif çözümler üzerinden bir dinamizm getirir. Müller'e göre, "Din, bilincimizin meşru bir unsuru olarak hakkı olan yere sahip olabilmesi için, duyusal bir tecrübeyle başlaması gerekir. … zihinde ilk önce duyularla olmayan hiçbir şey yoktur" (Durkheim 2005, orj.1917, 97). Din ve inancın en temel tasarımı olan *tanrı*, hem koruyuculuğu çağrıştırır hem de ölümsüzlüğü. Haliyle bu, çok insani olan bazı ihtiyaçlara denk düşer; zira inanç ve "dinler birçok sosyal ve psikolojik ihtiyacı karşılamaktadır. Bu ihtiyaçların bazıları (ölüm, öteki dünya vb.) evrenseldir" (Havilland 2002, 408). Kendisi için travmatik olan ölüm bilgisi ve duygusuna karşı, var olmanın yollarını arayan insanın en ciddi buluşu/direnişi, "ruh" kavramı ile belirir. "Ruh inancı ölümsüzlük inancının sonucudur" (Malinowski 1948, 51). Ruhu bir bağlantı noktası olarak kullanan insan, "öteki" dünya kavramı ile ölmeden, sadece bir şekilsel, form ve mekân değişikliğine ulaşmayı hedefler. Böylece ruh, açıkça ölümden sonra da var olmaya yöneltirken, "rüyalarda ortaya çıkıp, anı ve hülyalarda kalanlarda görünüp ve alenen insanın akıbetini etkilemektedir. E. B. Taylor animizmin ruhsal varlıklara inanma olarak" (Barfield 1997, 16) tanımlar. Malinowski ise "ilkel dinin temelinin animizm olduğunu söyler ve bu inancın rüyaların, hülyaların, kataleptik durum ve benzeri olguların yanlış ama sürekli yorumlarından kaynaklandığını" yolundaki sözleri Malinowski tarafından aktarılır (Malinowski 1948, 18).

Antropolojinin din ile ilgisi genellikle ilkel olarak sınıflandırılan, yani teknolojik olarak daha ilkel koşullarda yaşayan toplulukların/halkların inanç sistemleri ve dinleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle de "ilkel din" olarak tanımlanan, ya da "ilkel inançlar" gibi başlıklar altında sınıflamalar klasikleşmiştir. Bu inançlar, bir bütün olarak değil daha çok parçalanarak ele alınmış ve dolayısıyla bir dizi sorunlar oluşmuştur. Bu konuda temel eleştirilerden bir tanesi Morris'ten gelir. Morris, tarihsel dünya dinleri karşılaştırmalı din araştırmacıları tarafından kavramsal birimler olarak değerlendirilirken, kabile

kültürlerinin dinleri parçalara ayrılmış ve bölük pörçük ele alınmıştır der (Morris 2004, 14). Bu bölük pörçüklük durumuna rağmen, başta antropologlar olmak üzere pek çok düşünür ve sosyal bilimci, bu inançlara yakın ilgi göstermiş ve bu bulgular üzerinden ciddi çıkarımlara ulaşılmıştır. Bu tür inançlarla ilgilenmenin önemini, Evans-Pritchard'ca şöyle özetlenir:

> Şayet birisi basit insanların dinleriyle ilgilenmenin bize ne getirdiği ile ilgili bir soru sorsaydı, ilk elden Hobbes, Locke ve Rousseau'dan Durkheim ve Bergson'a kadar en önemli siyasal, sosyal ve ahlak felsefecilerinin, sosyal yaşamı genel anlamda anlamak için ilkel hayatın önemli bir gösterge olduğunu düşündüklerini; ayrıca daha da ileri giderek söylemeliyim ki uygarlığımızın son yüzyılın bütün düşünce ikliminin değişiminden sorumlu olan Darwin, Marx-Engels, Freud ve Frazer (belki de Comte'uda ilave etmeliyim) gibi büyük mit oluşturucuları olan adamların hepsi ilkel insanlara yoğun bir ilgi göstermişlerdir (Evans-Pritchard 2004 orj.1965, 1).

Yukarıda belirtildiği gibi antropolojinin, din ve inanç ile ilgilenmesi ve buna dair yöntemsel tutumlar, disiplin içinde önemli bir tartışma alanı olmuştur. Bu metodolojik olarak sorunlu yaklaşımlar, disipline önemli katkılarda bulunan tartışmalara yol açmıştır. Araştırmaları yaparken, araştıran ile araştırılanın tarihsel kökeni ve coğrafik alanın etkileşimi ve bunun ürünü olan kültürel çevrenin özelliği önemli ölçüde tartışmalara malzeme yapılmıştır. Buna göre, "tüm otantik dinsel deneyimler eşyanın temelini, nihai hakikati göstermek için korkunç bir çabanın varlığını ifade eder. Fakat böylesi dinsel deneyimlerin tüm dışavurumları ya da kavramsal formülasyonları tarihsel bir bağlam içinde yatmaktadırlar" (Morris 2004, 284). John Berger'a göre de, "geçmiş hiç bir zaman olduğu yerde durup yeniden keşfedilmeyi, aynıyla, olduğu gibi tanınmayı beklemez. Tarih her zaman belli bir 'şimdi'yle onun geçmişi arasındaki ilişkiyi kurar" (Berger 1986, 11). Bu nedenle, tarihsel bağlamın kendi coğrafik ortamı da önemlidir. Antropoloji disiplini içinde önemli bir yeri olan Franz Boaz'ın buna özel bir vurgusu vardır. Ona göre, her etnolojik türü kendi tarihi içinde ve kendi ortamında incelemeliyiz ve bu coğrafik bölgenin önemli bir anlamıdır (Boaz 1887, 485). Tambiah ise, antropologların (ve bütün sosyal bilimcilerin) sık sık baş etmek zorunda oldukları toplumsal-kültürel görüngüler, araçsal ve uygulamaya yönelik simgelerin ve edimlerin, nedensel ve iletişimsel mantığın iç içe geçip kaynaştığı bütünlükler (Tambiah 2002, 183) olarak ele alır. Bu bütünlükleri ele alırken mevcut coğrafik alan, onun fiziksel ve çevresel koşulları, bunların yol açtığı tarihsel bağlam gibi bir dizi faktör önemlidir.

Bu konuda temel vurgu noktası olarak kullanılan teknolojik gerilik ise bağlamın bir sonucu olarak ele alınabilecek, ancak dinsel şekillenmenin tek nedeni olarak gösterilmeleri oldukça sorunlu olacak bir durumdur. Tek temel kriteri, teknolojik gerilik olarak alındığında, günümüzde bu tezin de konusu olan, teknolojik olarak çağdaş bir düzeyde olmasına rağmen "ilkel olarak" tanımlamaya denk düşen bir inanç sistemine sahip olan toplulukların varlıklarını açıklamakta başarısız kalınacaktır. Bu nedenle, günümüz toplumlarıyla teknolojik olarak benzer bir yaşam düzeyinde olup da, *ilkel* olarak tabir edilen topluluklara benzer bir inanç sembolizmi ile yaşamanın nasıl bir tanımlamaya ya da sınıflamaya denk düşeceği sanırım disiplin içinde iyi bir tartışma konusu olacaktır. Bu durumda "ilkel" kavramının da başlı başına sorunlu bir kavram olduğu daha da belirginleşecektir. *Kimin gözüyle kim ilkeldir ve ilkellik kavramıyla ne anlar, ne anlatırız?* sorunsalı yeni bir tartışma atmosferine kavuşacak, dolayısıyla da bu tezin konusu olan Dersim inanç sembolizminin içinde yeni bir boyut kazanabilecektir

II.7. Sembolizm: İnancın Sembolik Boyutları

Kültürel bir kod olduğu kadar, linguistik anlamda Ferdinand de Saussure'a göre, işaret/sign, bir şey ve bir isimle değil bir anlam/konsept ile bütünleşir (Saussure 1966, 66). Sembol ve işaret ise ilişkili ancak farklı kavramlardır. İşaretler sabit ve dar bir anlam içerirken, semboller daha geniş ve daha yoruma olanak veren bir forma sahiptirler. Turner, sembolleri alanda "ritüel bir durumda, ampirik olarak, konular, etkinlikler, ilişkiler, olaylar, jestler ve uzamsal birimler" (Turner 1973 , 19) olarak açıklar.

Genel anlamda semboller, kültürel öğelerdir; yani aynı kültürel çevre aslında üretilmiş ve öğrenilmiş olarak kullanıma sunulan bir anlamlar çerçevesi/dizisidir. Bu yüzden kültürü yaratan ve kültür tarafından yeniden yaratılan, insan ile hayvanları ayıran en temel gösterge, semboller ve onu sistem halinde tanımlayan sembolizmdir. Karşılıklı bir alış veriş üzerinden dolaşımda tutulan sembollerin, her bireyin bu sembolik sistemin, kültür içindeki okur-yazarlığını da gerektirir. Bu nedenle, daha küçük yaştan itibaren toplum tarafından her bireye, kültürel olarak kodlanmış sembolleri okuma/kullanma yetisi kazandırılır. Yani kültürlenirler. Bütün bu işaret ve semboller, bu "*bütün*"e (toplum/kültür) aittirler ve sadece o toplum/kültüre ait bireylerce tam anlamıyla okunabilirler. Daha da ötesi, bu işaret ve sembollerin içine derinlemesine gömülmüş anlam ve mesajları okuyabilme/yönergelerine uyma becerisinin kazanılması, o kültürel çevre içinde yaşamak ve onun bir üyesi olmak için zorunluluktur.

Semboller, bir tür olarak topluluk halinde yaşayabilen insanın, toplumsal iletişim/ilişkinin kurulabilmesi için en kısa, güvenli ve pratik araçlardır. Daha da ötesi semboller, kolektif anlam ve yönergelerin ve bunların uygulamalarının güvenli bir şekilde korunmasını sağlayan en uygun araçlardır. Bu araçlar, kültürel kodlamalar kategorik olarak düzenlenir ve kayıt altına alınırlar. Mary Douglas'a göre, kültürel kategoriler kamusal konulardır. Kolay kolay revizyona konu edilmezler (Douglas 2002 , 40). Israrla korunan, anlam ya da anlamlar dizisi, toplum içinde bireyden bireye ve kuşaktan kuşağa böylece aktarılabilinmektedir. Üstelik bu semboller aracılığı ile esas öz korunurken, anlatım her zaman güncellenerek bir çağdaşlık ilişkisi de kurulur. Dolayısıyla simge/semboller, bireylerce toplumdan ödünç alınarak kullanılan, ancak bireysel tasarrufa da çok izin vermeyen ve her daim kolektif kalan araçlardır. Bu nedenle de anlamın, bireyin öze müdahalesine izin vermeksizin korunmasına olanak sağlarlar.

Toplumlar, pek çok açı ve nedenlerle sembol ve işaretlere ihtiyaç duyarlar. Turner özellikle "baskın sembollerden"(*dominant symbols*) bahseder ve bu sembollerin önemli işlevlerinden bir tanesinin ise "anlamın kutuplaştırılması" (*polarisation of meaning*) olduğunu vurgular (Turner 1973 , 28). Sembol ve simgelerin önemli bir anlatım, yani temsil ilişkisi kurdukları, bu temsil ilişkisinin ayrı ayrı ve bir araya getirilerek, bir söylem ve onun ortak anlamı üzerinde ortaklaştıkları; ya da ana bir söylemi oluşturmada parça olarak işlev gördüklerini biliyoruz. Sembolik/simgesel temsil ve söylemler benzeştikleri, ya da temsil ettikleri somut varlığın ya da soyut söylemin, mobilizasyonunu mümkün kıldıklarını, böylece coğrafik mesafe ne olursa olsun kendilerini aidiyet ilişkisi altına soktuklarını, yani parçası oldukları söylemin/ilişkinin/aidiyetin de taşınabilir hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle sembolik söylem, özellikle de küçük simgesel objeler/sözcükler/öyküler/tasvirler hepsi bu mobilizasyonunun birer parçası/modülü olarak mevcut bütüne hizmet ederler. Bu temsiliyet simgelerine "sahip olduğunuz an imkânsız görünen bir şey kolaylıkla gerçekleştirilebilmektedir. Onlar üzerinden bir işlem yaparak onlarla aynı şey anlamına gelen, kendilerine ulaşmanın mümkün olmadığı varlıklar üzerinde de etkili olabilirsiniz" diye aktarılır (Lévy-Bruhl 2006, 188).

Sembolik anlamlandırma, her toplumda benzer mantıkla, benzer ve farklı semboller kullanılarak kullanılır. Bütün insanların, var olan dünyayı ve esas olarak kendilerinin dünya üzerinden ve dünya ile ilişkili olarak varlıklarını, zamanla öğrendikleri yok oluşlarını da anlamlandırıp kutsayarak, tarihi bir kayıt ve anlamlandırma sistemini üzerine

inşa ettikleri inanç, bu nedenle toplumsal tarihsel süreçlerin de kayıt sistemidir. Önemli bir anlamlandırma faaliyeti olarak kutsiyet kayıtları, kutsal (*sacred*) ve kutsaldışının (*profane*) inşası ile anlamlandırmanın kutupsal pozisyonunu, ilk ve en önemli kayıt yöntemlerinden biri olarak tanımlamak abartı olmaz. Bu polarizasyon ile iki bölümlü bir saklama ve hatırlama mekanizması oluşturularak, hem anlam açısından hem de sembolik sistematik açısından, önemli yapı oluşturulur. Dolayısıyla öncel toplumlardan günümüze kadar sembolizm ve sembolik dil, günlük kullandığımız sözcük/yazı/konuşma dilinin üzerinde yürüdüğü bir yürüme bandı gibi, hep ayaklarımızın altındaki hareket olmuştur. Her toplum, sembolik bir anlam/söylem dilini kuşaktan kuşağa aktararak, mevcut konuştuğu soyut sembolik dilin, somut sembolik altyapısı olarak devam ettirir. Aradaki fark çevresel koşullar, yani Lévy Bruhl'un aktarımıyla, "simge üretmeye yarayan malzeme, bu simgelere verilen biçim; iklimlere, çevreye, mevcut malzemeye, geleneksel inançlara, kurumlara göre değişmektedir. Ancak simgeselliğin içerdiği zihinsel süreçlerin temelinde bir değişiklik" olmamıştır (Lévy-Bruhl 2006, 175).

Ayrıca unutmamak gerekir ki ilk inanç söylemleri, bugün ayrıştığı gibi bir sekülarite ilişkisi ile tartışılamaz. Ayrıca seküler mit ve ritûellerin varlığını tartıştığımızda bile simgeselliğin içerdiği aynı zihinsel sürecin ürünü olduklarını da rahatlıkla söyleyebiliriz. İşlevsel ve anlamsal mekanizmalarında, bu mit/ritlerin tedavül alanlarını ve dolaşımdaki ihtiyaç ve yöntemlerini anlamak konusunda Douglas'ın dikkat çektiği nokta çok önemlidir. Ona göre, "seküler ritler hakkındaki düşüncelerimize açıklık getirmek istiyorsak, ilkel ritûeller hakkında daha çok şey anlamalıyız. Gündelik sembolik uygulamalar, birey olarak bizim için pek çok şey yaparlar. Mekanizma üstüne bir yoğunlaşma, belleği kuvvetlendirme yöntemi ve deneyimin kontrolünü sağlarlar" (Douglas 2002 , 64).

İnanca dair mitlerin günlük kullanımının, yani tedavül şeklinin ve alanının bir ifadesi olan ritüel, bu anlamıyla mitle çok yakın ilişki halindedir. Yani biri diğerinin varlık nedenidir. Dolayısıyla, Evans-Pritchard'ın da belirttiği gibi "inanç her zaman mit aracılığıyla ifade edilmekte ve mit de her zaman ritûelin ikiz kardeşi gibi görülmektedir. Aynı memeden süt emdiklerinden, olgunlaşıncaya kadar birlikte büyümektedirler" (Lévy-Bruhl 2006, 232).

Mitlerin içerik açısından paketlenmiş anlamlar olarak rezervlendikleri, bu rezervlemelerde her ne kadar kutsala ilişkin söylemler kodlanmışsa da, karakteri açısından içerdiği potansiyel anlam polarizasyonu ile aslında kutsal olmayana dair daha

baskın bir söylem içerdikleri rahatlıkla söylenebilir. İşte bu özellikleriyle de, mitik öykü olarak kayıt edilen bu paketlerinin içeriği, ne işe yaradığı, nasıl kullanılacağı, ait oldukları toplumsal kollektivitenin bireylerince bilinirler. Bu içerik üzerinden konuşmaksızın, sadece paket kullanarak anlam/mesaj/içerik aktarılır, kullanılır ve işlevsel kılınır. Lévi-Strauss, mitlerin ve sembollerin insan toplumlarında, "yaşlıların genç kuşakların düzen içinde disiplin altında tutmasına yardım" ettiğini de hatırlatır (Lévi-Strauss ed. by Miller 1993, 44). Bu anlamıyla aslında kültürel eğitsel materyaller olarak da kayıt edilmeleri gerekmektedir.

Semboller/kodlar, öğretildikleri/öğrenildikleri gibi okunacaklarından, sembollerin varlığı hem bireyin grup/topluluk/toplum içinde, hem de grup/topluluk/toplumun, toplumsal düzen ve başka topluluklar içinde varlığını devam ettirmek için bir zorunluluktur. Dolayısıyla kültürel bir organizmanın/varlığın kendisi, sembol ve simgelerden oluşan bir metindir. Antropolojik çabalardan en önemlisi ise bu metinsel çözümlemeleri olabildiğince deşifre/tercüme/analiz etmektir. Bu nedenle, "kültürel formları analiz etmek, bir organizmayı parçalara ayırmak, bir semptomu teşhis etmek, bir kodu deşifre etmek veya bir sistemi düzenlemekte gösterilen çaba, genel anlamda, çağdaş antropoloji içindeki baskın analojilerde, bir edebi metin içine sızmakla benzerlik taşımaktadır"(Geertz 1975,448).

Toplum, karmaşık bir bütün olarak, birçok alt birim ve bunlar arasındaki ilişki üzerinde temellenerek, bu birimler arasında bir çalışma koordinasyonuna sahiptir. Bu mekanizma içindeki her birey, bu karmaşık mekanizmanın işleyişini sağlayan bu sembolleri nasıl, nerede ve ne zaman kullanması gerektiğini öncelikli olarak öğrenir. Bu durum, özellikle ritüel sembolleme sisteminde daha da önemlidir. Bunları bilmeden hiçbir birey, ilgili toplumun doğal ve saygın bir üyesi haline gelemez. Dinsel/sosyal ritüeller, bu sembolizmin en tipik göstergeleridir ve bunlar toplumsal değerlerin doğrulanması ve işlevsel kılınmasının en temel yapı taşlarıdır.

"Kutsal nesneler ve amblemler, simgelerdir. Öyleyse sorun bu simgelerin işaret ettiklerinin neler olduğunu tanımlamaktır" (Morris 2004, 190). Bir toplumsal değer doğrulaması süreci olarak "sosyal ritüeller, onlarsız hiçbir şey olunamayacağı gibi bir gerçeklik yaratırlar. Ritüellerin toplum için sözcüklerden öte, düşünce olduğunu söylemek aşırı kaçmaz. … sembolik eylemler olmaksızın sosyal ilişkilerin varlığı imkânsızdır" (Douglas 2002 , 63). Gelenek olarak formlanan ritüellerin teorik anlatımı konusunda

Lévy-Bruhl'un ifade ettiği gibi, "gelenek bunları devraldığı mitler, efsaneler ve kurumlarla birlikte hazır olarak devretmektedir" (Lévy-Bruhl 2006, 177). Dolayısıyla efsaneler/mitler bir tür tarihsel metinlerdir. Bu metinlerin günümüz tarih aktarım biçimlerinden farklı bir aktarım formatı olduğu, olması gerektiği de bir gerçektir. Bu farklılık, aktarılan içeriğin, özün bozulmadan korunmasını sağlayacak bir sembolleme sisteminin oluşturulmasına olan ihtiyaçtan kaynaklanır.

Bu metinlere baktığımızda sembollerin kutsiyet içerikli oldukları, günlük hayata dair oldukça kısaltılmış bir öyküsel yapıda aktarıldığı ve mutlaka olağandışıyla ilişkilenen bir bölüm ya da kısım içerdiğini görebilmekteyiz. Kolayca ezberlenebilecek ve hatırlanabilecek sayıda az olaylar, kolayca izlenebilecek bir silsile ile ve çok kısa olarak aktarılmaktadır. Mitik öykülerdeki kişilikler, toplumsal kurguda önemsenen nitelik, yaş, sosyal statüler içerirken, esas mesajın/özün önemli ölçüde düalist kurgularla dengelendiği ve bu denge üzerinden de adeta bir seçme hakkı tanınıyormuş gibi göstererek, sonuçta toplumsalın/kolektifin istediği alana yönlendirildiği görülebilir. Buradaki tarih, hem geçmiş hem de bu geçmiş üzerinden bugün ve yarının eklemlenebildiği bir tarihtir. Yani bir devamlılık söylemi/içeriği taşır. Daha çok köken yani bir başlangıç tarihi iken, bugüne uzantısını sağlayan bir içerik de taşır. Aslında bir tür nereden ve kimden geliyoruz üzerinden "biz kimiz"i yanıtlayan bir sembolik söylem olarak belirirler. Bu içerik üzerinden de bugünkü "biz" ve "ötekiler"in tanımlanması ve kurulacak ilişkilerin niteliği ve özelliği de tanımlanmış olmaktadır.

Bu öykülerin büyük bir kısmı, "tarihsel geçmişle ilgisi olmayan, tabiatüstü bir tarihi anlatırlar. Bu geçmiş de aslında, hal yani şimdiki zaman demektir" (Challaye 1972, 38). Üretilen bu tabiatüstü tarih, insan zihninin temel ve ilk üretimlerinden biri olarak düşünüldüğünde, bilinen anlamıyla bir taraftan böyle algılansa da, tarihsel geçmişle ilgisi yok demek haksızlık olur. Bu metinler ve içinde kurgulandığı tabiatüstü dünya tamamen insan kozmolojisine denk düşer. Bu kozmolojik kurguda, metinlerde bir taraftan geçmiş toplumların yapısal süreçleri izlenebilirken, öte taraftan da insanın var oluş ile hayatın anlamlandırılması ve canlı olarak *sonluluğuna* psikolojik olarak direnç kurgularını üretmeye yarayan yorumsal dayanaklar yer alır. Dolayısıyla geçmiş derken, klasik anlamda devletler ve kişilerarası iktidar çekişmelerinden öte, insanın kültürel bir varlık olarak kendisini kurgulamasının süreçlerini de en çok bu yönüyle anlayabiliriz. Bu kurgulama süreciyle, insanın hayatta kalmanın en önemli yollarından biri olarak

geliştirdiği sosyalleşmeyle birlikte, teknolojik ilişkilerinin bütünü olan kültürel kurgu ve aşamalarını kast ediyoruz. Bu nedenle, insanın içinde varoluşunu sürdürmek için harcadığı ilk çaba olan doğa ile ilişkisi, bir yandan bu ilişkiye yüklediği anlam, vardığı sonuçlar ile uzlaşı felsefelerini ve insan zihninin işletim mekanizmalarını gösterirken; öte yandan da benzer bir döngüye sahip günümüzü de kapsayan daha kullanışlı anlam kurgularının gelişimini ve uygulanışını izleyebilmekteyiz. Bunlardan en önemlisi, insanın kendisini sonsuzluğa kurguladığı ve bu kurguyla günümüzü anlamlandırmaya çalıştığı inançtır. Bu nedenle, bugünkü inançların arka planlarının geçmiş kurgularıyla ne denli yüklü olduğunu, bugünkü gelişkin teknoloji ve ileri bilginin dahi bu kurguyu çok fazla etkileyememesinden anlayabiliyoruz. Ölüm ve ölüme dair inanç kurgusu bunun en somut kanıtıdır. Dolayısıyla geçmişten gelen bu türden kurgular devam etmektedir. Günümüzdeki konumuysa, sadece üzerine yapılan eklemlenmelerden ibaret bir durumdur.

Geçmişe dair güçlü bağın oluşturduğu kurgusal fikirlerin en belirgini olan dinsel/inançsal pratikler, iki yönden çok dikkat çekicidirler; birincisi, neredeyse evrensel bir düşünce şeklidir, ikinci olarak, günümüze kadar kesintisiz gelen belki de gerçek anlamda tek kurgusal yapıdır. Ruh, sonsuzluk, tanrısal tasarımlar gibi bir dizi kurgusal formlar, neredeyse tüm toplumların kültür kodeksi içinde mevcuttur ve bir şekilde tedavüldedirler. Bu nedenle, tarihsel bağlamı, yani gelişim düzeyleri açısından farklı aşamalarda bulunan toplulukların, Taylor'un *psişik birlik (psychic unity*) dediği yani, insanın zihinsel süreçlerinin benzer koşullar altında benzer sonuçlara ulaşacak şekilde işlediğine ilişkin yaklaşımını doğrular niteliktedir. Farklı teknolojik basamaklardaki toplumların, ortak bir insanlık tarihinin üyeleri olmaları varsayımı üzerinden, bu inanç metinlerinin/sembollerinin, antropoloji disiplini açısından tarihsel süreçlerin metinleri olarak ele alınması gerektiğinden, disiplin içinde çok önemli bir konu olarak altının çizilmesine hak kazanırlar.

Toplumsal işleyiş içinde sembollerin işlevi, disiplin içinde çok erken tarihlerde vurgulanmıştır. Malinowski'nin işlevsel yaklaşımı "bize hem bir simgenin pragmatik bağlamını belirleme olanağını, hem de kültürel gerçeklik içinde sözel ya da başka bir simgesel hareketin ancak ürettiği etki ile gerçekleşebileceği olanağını verir" (Malinowski 1990, 28). Bu nedenle semboller, mitler ve söylencelerin izini -işlevleri göz önüne alınarak- sürmek temel bir konudur. Çünkü bunlar tarih içinden önemli olarak düşünülen anlamların en basit ve temel olarak şifrelendiği ve sabitlendiği kalıplardır. Tarihsel

şifrelenmiş kayıt dosyaları olarak düşünülebilecek düzeydedirler. Dolayısıyla, onlar "birilerince hikâye olarak anlatılacak şeyler değildir. Konuşabilmek için, onlar aracılığıyla düşünme yolunun bulunması ve onların yeniden düşünülmesi, yeniden canlandırılması gerekir" (Casteneda 1987, 23).

Bu açıdan bakıldığında, mevcut hikâyeler/söylenceler ve onların insan-toplum, kültür ve mekânla ilişkilerinde oynadıkları rolleri araştırmak, antropolojik olarak sembollerin toplumsal işlevlerini anlamak konusunda da önem taşırlar. Bu bağlantıların, dinsel/inanca dair söylencelerle ortaya çıkması elbette tesadüfî değildir. "İnsanların akıllarındaki öznel (subjectif) gerçeklikler olarak, 'bilinçlilik', 'tinsel gerçeklikler', 'düşünceler', 'idealler', 'inançlar' ve 'değerler'in varlığını kabul edip etmemek sorunu aslında metafizik bir sorundur" (Malinowski 1990, 28). Metafizik inançlar/söylemler, esasında temel birçok yaşamsal –sağlık, psikolojik-ihtiyacın dünyevi karşılayıcılarıdır. Bu anlamda bir örnek vermek gerekirse, ölüme dair semboller çok tipik bir rol oynarlar. Zira yaşayanlara göre;

> Ölüler uzakta yaşayan, görünmez dünyaya ait varlıklardır. Simgelerin temel işlevi onları görünür ve oradaki mevcudiyetlerini hissedilir hale getirmektir. Bu şekilde onlarla doğrudan bağlantı kurulabilmektedir. Sözcüğün gerçek ya da mecaz anlamında kendilerine dokunmak mümkün olmaktadır. Bu amaca ulaşıldığı takdirdeyse simgelerin sahip olduğu biçimlerin, temsil ettikleri ölülerle herhangi bir benzerlik taşımalarının hiçbir önemi kalmamaktadır (Lévy-Bruhl 2006, 173).

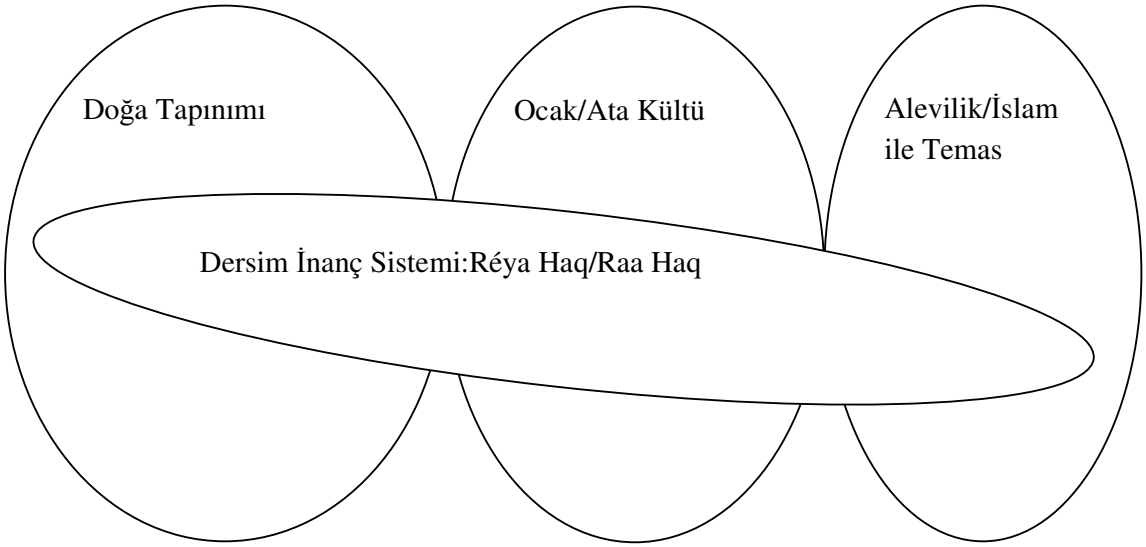
İnsan kültürü, insanın düşüncesi ve pratiği ile ilgili söylediği sözü ve anlatısı olarak, bu söz ve anlatı, en çok da sembolizm üzerinden yapılır. Van Der Elst'in söylemi ile "en dikişsiz bağlantı ise dil ve fikirler arasındadır. Ona göre anlamak, öğretmek ve öğrenmek ve gelişmeyi ve alternatiflerini hayal etmek için teknolojik sembolleştirmeye gereksinim vardır ve bu örgütlenme için de aynıdır" (Van Der Elst 1999). Dolayısıyla her toplumun yapısı ve onun kurumları, hiç birinin kendi başına açık olmadığı, tümünün öğretilmesi ve gösterilmesi gerektiği roller ve ilişkiler hakkındaki varsayım ve kararlar üzerinde temellenmiştir (Van Der Elst 1999, 165). Bilim ve teknoloji de dâhil olmak üzere, din ve devlet kuruluşlarına, sosyal/kültürel kontrol kurumların (Güvenç 1979, 112) hepsi, bu rol ve ilişkilerin yeniden üretimi ve kontrolü sürecinde, kültür içinde rezervlenmiş sembolik anlatımlardan faydalanılır. Bu konuda Roland Barthes şunu söyler:

> Mitte, efsanede, fablda, masalda, uzun öyküde, destanda, hikâyede, trajedide, dramda, komedide, pantomimde (...), vitrayda, sinemada, çizgi resimlerde, sıradan bir haberde, konuşmada hep anlatı vardır. Üstelik sonsuz denebilecek sayıdaki bu biçimler altında, anlatı bütün zamanlarda, bütün yerlerde, bütün toplumlarda vardır (Barthes 1999, 101).

Dolayısıyla toplum içindeki semboller ve bunun üzerinden yürüyen sistemin çözülmesi antropoloji disiplini için çok önemli ve değerli bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitlerin kendisi de düzenlenmiş sembolik söylemler, tarihsel dönemlerin de söylemleri olarak toplumun genetik özelliklerini yansıtırlar. Özellikle de yazısız tarihsel sistemler, büyük ölçüde günümüz yönetsel erklerin merkezkaç sistemleri kendi geçmişlerini ve toplumsal genetik aktarımlarını bu mitlerle yapma eğilimindedirler. Bu eğilim aynı zamanda dinsel söylemlerin de temel aracı olarak karşımıza çıkar. Bugünün en güçlü dinsel formları olan tek tanrılı dinlerin hepsi, bu mitik söylemleri merkezi araçlar olarak kullanırlar. Bu nedenle, günümüzde özellikle Dersim ve Dersim'de yaşayan/ayakta kalan bir inanç söyleminin bu türden mitik söylemler üzerinden yürümesi, bu anlamıyla beklenen bir sonuçtur. Dolayısıyla bölgenin tarihi ile ilişkili güçlü söylemlere bu mitler aracılığıyla, ya da bunlar üzerinden ulaşılması özellikle antropolojik yaklaşım açısından önemlidir. Bu bir tür kültürel arkeolojik çaba olarak da düşünülebilir. Bu durumda, mitik öykülerin tarihsel bağlam içinde düşünülmesi, özellikle yazısız toplumlar ya da yazısız dönemlerin ipuçları olarak önemli sözel belgeler olarak ele alınması gerektiğine dair ciddi bir destek sağlar.

III. DERSİM TOPLUM VE İNANÇ SİSTEMİ

III.1. Dersim İnancı: *Reya Heq/Raa Haq*



Şekil III.1. Dersim İnancının üçlü alt yapısı ve bu üçlünün harmanlandığı bütün, Çizim ve Uygulama: Dilşa Deniz

Dersim inanç sistemi, bir dizi kutsal doğal mekâna yönelik inanç pratikleri ve ritüelleri; dikeyliğin yatay sarmal halinde örgütlendiği ve inanç kastlarının ocaklarla/soylara bağlandığı ata kültü ve Alevilik olarak adlandırılan bir miktar İslami söylemi de içeren inanç ve pratiklerini içeren üçlü bir yapısal şemadan oluşmaktadır. Bu yapıdaki parçalar, bir tür modüler sistem, bağımsız ve ilişkili işleyen, yani birbirini ötelemeden, birbiriyle çok karışmadan, ancak güçlü temas noktaları oluşturarak, yan yana duran bir form olarak belirmektedir. Bu farklı yapıyı birbirine bağlayan ortak bağlar, çok tipik bir şekilde karşımıza mitik söylemler olarak çıkmaktadır. Mitik söylemlerle, yani sembolizm üzerinden yazılan metinlerle, geçmiş ve gelecek eklemlenebilmektedir. Bu eklemlenme, bir taraftan özellikle doğa tapınımının bir türü olan ziyaretler üzerinden doğa ile ilişkilendirilirken, diğer taraftan ata kültü olan aşiretler/ocaklar ve bunu da Alevilik içinde konumlandırılarak tek tanrılı dinlerle temas kurulmaktadır. İnancında direnen Dersim bölgesi, senkretik/bağdaştırmacı (Danık 2006, 17) bir inanç olduğu iddia edilen Aleviliğe,

bu nedenle bir dizi farklılıkla, üçlü bir yapı olarak karşımıza çıkar. Dersim inancı, bir taraftan Alevilik, bir yandan o*cak/ata kültü, diğer* yandan doğadaki çeşitli varlıklara atfedilen gizil güç inancını korumuştur.

Burada, Alevilik olarak kabaca tanımlanan kısım, doğaya tapınma izleri taşıyan ve günlük ihtiyacına yanıt vermesi açısından halka daha yakın duran bir inanç türü, ata kültü ile karışmadan ama zıtlaşmadan da, bir tür uzlaşım üzerinden varlığını sürdürmektedir. Bundan dolayı, genelde Alevilik, özelde de Dersim Aleviliğini İslam dışı olarak niteleyenler vardır. Bu konuya ilişkin görüşlere örnekler Faik bulut tarafından aktarılır (Bulut 1997, 21). Dersim inancı, bir yandan inanç politik sistemi olan aşiret sistemi içinde bir hiyerarşik sınıflama ile yürürken, öte yandan bu doğal kutsallık sembolleriyle de yakın bir ilişkiyi sürdürmektedir. Bu ilişki türü ve şekli incelendiğinde, insanlığın ilk inanç türleri, onların tapınım şekilleri ile çok ciddi benzerlikler taşıdığı rahatlıkla görülecektir. Özellikle, çeşitli canlı ve cansız varlıklardaki gizil güç tasarımı ve doğadaki tanrılardan, tek tanrılı sürece kadar uzanan bir özgün inanç türüne doğru ilerleyen bir sürecin işleyişini de izlemek mümkündür. Dersim inancına çok benzeyen bir aktarıma James Frazer'de rastlarız:

> İnsan-tanrı ya da tanrısal veya doğaüstü güçlerle donanmış bir insani varlık kavramı, temelde dinler tarihinin daha erken bir dönemine, tanrılara ve insanlara henüz aynı türden varlıklar olarak bakıldığı ve aralarında açılan aşılmaz uçurumla henüz birbirlerinden ayrılmadıkları bir döneme aittir. Bu yüzden, insan şeklinde bedenleşmiş bir tanrı fikri bize garip görünebilirse de, ilk insan için çok irkiltici bir şey değildir: o, insan-tanrıda ya da tanrı-insanda, tam bir inançla kendisinde de olduğunu ileri sürdüğü aynı doğaüstü daha yüksek bir derecesinden başka bir şey görememektedir. Bu tür bedenleşmiş tanrılar yabanıl toplumda yaygındır. Bedenleşme geçici ya da kalıcı olabilir (Frazer 2004, 35).

Dersim inancı, etrafı onu ötekileştiren bir çember içinde, savunması kolay, sarp kayalık ve dağlarla kapalı bir bölgede, bir tür izole edilmiş, kendine has inanç/kültür homojenliğinin varlığına işaret etmektedir. Bu homojenliği, başka inançlardan etkilense dahi, kendine özgü bir format olarak karşımıza çıkar ki içinde totemizmden günümüz tek tanrılı yapıya kadar ulaşılan bir sürecin varlığına dair izler taşır. Bu konuda Doğan Munzuroğlu şöyle bir aktarımda bulunur: İnançları da oldukça doğacı ve karmaşıktır. Güneyde Hıristiyan misyonerlerin çalışmaları varken, içerde doğa tapınmacılıkla Zerdüştiliğin izlerini taşıyan garip bir Alevilik etkilidir (Munzuroğlu 2004, 13).

Bu yanıyla Dersim inancı, senkretik olarak elbette tanımlanabilirken, senkretizm kavramının sadece güçsüzleştirilmiş ya da nüfus olarak daha küçük toplulukların

inançlarına yönelik kullanılması sebebiyle kullanımı oldukça problemlidir: yani hegamonik bir söylemi ifade eder. Senkretik olarak ilan edilen inançların *yeteri kadar iyi inanç* olmadığına dair taşıdığı gizli alt anlam içermektedir. Oysa tam aksine bu tür inançlar, kendi toplumsal ihtiyaçlarını gideren dinamikleri üzerinden geliştiği ve günlük olarak pratik ihtiyaçları da düzenledikleri için daha kendine has, daha az senkretiktirler. Bu tür toplumlarda, inanç, günlük yaşantıdan bağımsız sadece öte dünya üzerinden yürütülen bir rutin değil, günlük hayatın çeşitli alanlarını düzenleyen parçalardan oluşan bir bütündür. Bu, çevreden ödünç pratikler alınmadığı anlamına gelmese de, gerçek bir kolektif üretimle beslendiklerine işaret eder. Oysa hegamonik inançlar daha çok bireysel tasarımlarla -özellikle peygamberlerin- üretildikleri için, kaba hatlarıyla farklı/yenidirler. Bu nedenle, dış ve kalın çizgilerin içini doldurmak için daha önceli olan ve çevredeki diğer pratik ve inançlardan beslendiklerinden daha fazla senkretik inançlardır. Bu, aynı inanç içinde farklı bölgelerdeki uygulamalarda bile karşımıza çıkar. Örneğin İslam inancında tanrı ile kul arasında aracılık yapılmayacağı argûmanına karşın ziyaretlere gitme, dilek tutma, muska yapma gibi bir dizi uygulamalar halk tarafından, bu inancın içinde tanımlanarak pratikte kullanmaya devam edilmektedir. Halk tarafından uygulanan pratiklerin ötesinde, bu dinler içinde önemli ödünç alma/bağdaştırma örnekleriyle doludur. Bugün en güçlü üç tek tanrılı din olan Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın kendi aralarındaki benzer pratik ve söylemlerine bakıldığında bile, ciddi senkretik özellikler taşıdıkları çok net görülecektir. Musevilik ve Müslümanlıktaki ana söylemler olan yiyecek tabusu ve sünnet olgusu onların senkretizminin en önemli belirtileri olarak ele alınabilir.

> Herodot'a göre sünnet altı bin yıllık bir geçmişi olan dünyanın bilinen en eski ameliyatıdır. … İbrahim, MÖ 1813 yılında tüm Yahudilere sünneti doğumdan sonra sekizinci günde zorunlu kıldığında Hititler sünnet ritüelini zaten uyguluyordu. Eski Hititler de erkek cinsel organını hayatın merkezi olarak tanımlıyordu ve sünnet derisini tanrılara değerli bir armağan olarak sunuyordu (Gün 2005, 31).

Tanrı tasarımı en başta olmak üzere, Âdem-Havva yaratılış öyküleri, oruç/perhiz ilişkileri, evlilik tabuları gibi bir dizi temel işleyiş ve anlayış senkretik yapıdadır. Musevilikte pek çok pratik, önceli olan çeşitli arkaik yerli inançlarda zaten mevcuttu. Bu yapılarına rağmen, senkretiklik söylemi sadece *daha az güçlü dinler* için kullanılmaktadır. Bu da güçlü ve hegamonik dinlerin, akademik alandaki temsilcilerince manipülasyonu anlamına gelir. Bu söylemle, kendilerinin bağlı oldukları, ya da bağlı olmasalar da öğrenilmiş

"doğrular" üzerinden, hegamonik dinlerin/söylemlerin diğer inançlar üzerindeki baskısını bilinçli ya da bilinçdışı bir taraftarlıkla savunmakta, bu dinlerin temsilcilerini ve söylemlerini otorite olarak ilan etmektedirler. Böylece, öncel inançları başka bir alanda sıkıştırmakta ya da saldırıya açık hale getirmektedirler. Başka bir yönden de senkretizm söyleminin kullanım şekli üzerinden, mevcut inançlar değersizleştirilmekte, bir tür *yamalı bohça* ilan edilerek sadece bir akademik çalışma malzemesi düzeyine indirilmektedirler.

Genelde Alevilik gibi *heterodoks*[7] İslam'a yakın, özelde de Dersim'deki özgün inanç formatları, insanların az gelişmiş, nesli tükenmekte olan bir biyolojik varyantı şeklinde sunularak, bir tür akademik müze vitrini oluşturmuş olunmaktadır. Oysa daha yakın bir gözle incelendiğinde, bu inançların tüm pratiklerini ince ince, yaşantılarıyla bağlantılı olarak, doğa, insan ve kültür üçgeninde, sosyal bir yapının formlanmasının, yaşatılmasının en detaylı çalışması olarak ortaya çıktığını, geliştiğini görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Dersim inancı olarak formüle edilecek inanç sistemi, mevcut tek tanrılı devasa ve günlük hayattan bu anlamıyla daha kopuk olan hegamonik söylemlerinin yerine, her üyesinin sorununa eğilecek ve çözecek bir şekilde, merkezinde adalet ve insanlık ile doğaya saygının yer aldığı bir dinamik pratikle işlediğini görebiliriz.

Dersim halkının kısaca *Ré/Yol* olarak tanımladığı bu sistem içinde, bütün kurallar bu *Rê/Yol* kavramı içinde tanımlanır. *Ré/Yol* kavramı daha çok toplumsal işleyiş, ahlak, adalet ve sosyal dayanışma olarak iç içe geçmiş tüm sosyal içeriği kapsar. *Réya Heq/Raa Haq/Hak Yolu* bu nedenle önemlidir. *Heq/Haq* kavramı hem doğruyu, hem adaleti, hem ideali ve en çok da bunların tümünü içeren bir üst varlık, yani tanrı tanımını sembolize eder. Bu nedenle adalete, yüksek bir *ahlaki ideale*, bunların yapılmasının koşulu olan *doğruluğun* zirvesi olan *Heq/Haq'*a giden bir kurallar dizisi *Yol* olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla son yıllarda, Dersimli araştırmacılar ya da yazarlar, Alevilik yerine, halkın kendi isimlendirmesi olan ve *Rêya Heq/Raa Haq* yani *Hak Yolu* anlamına gelen kavram, yeniden bu özgün ve müstakil inanç sistemi için kullanmaya başlamışlardır. Örneğin Gürdal Aksoy, "bizatihi dinsel kimlik esas alındığında ise, yakın zamanda Hüseyin Çakmak'ın bulup çıkardığı ve *hak yolu* anlamına gelen *Raa Haq* adının tercih edilebileceğine kaniyim (Aksoy 2006, 33) der. Tesadüfî olarak, tanrı/hak yolu kavramı bu anlamıyla Şinto dini için de söz konusudur. Japonya'da yaygın din, *Şintoizm*'dir.

---

[7]Heterodoksluk, belirli bir düşünce, inanç, ideoloji alanında ana akıma bağlanmayıp, merkezi iktidarın diliyle konuşmayan, farklılıklara açılan düşünme ve davranma biçimi olarak ele alınmıştır.

‘Bu yerli dinin uzun zaman bir adı olmamıştır. M.S. VI. yüzyılda *Buda’nın Yolu* anlamına gelen *Butsudo* terimine karşılık olarak, *Tanrılar Yolu, Tanrısal Yol* anlamına gelen Şinto sözcüğü icat edilmiştir (Challaye 1972, 121). Dersimliler de kendilerini, son yıllara kadar Müslüman ve Alevi olarak tanımlamamışlardır. Yine Erdal Gezik ve Hüseyin Çakmak tarafından hazırlanan bir sözlükvari çalışmada *Raa Haq/Riya Haq* olarak bu konuyu şöyle ele alırlar:

> Dersim ve çevre bölgelerdeki Alevilerin kendi inançları için kullandıkları ad. Doğrudan çevirisi ‘Haq Yolu’dur. ‘Raa ma Raa Haqiya’(Yolumuz Haq Yolu’dur) cümlesi kendilerini doğuştan üyesi saydıkları tarikatlarının ifadesidir. ‘Raa Bımbarek’ (Mübarek’in Yolu) olarak da adlandırılır.
> Raa Haq’ın gerekleri iki boyutludur: İlki görünen (zahiri), ikincisi ise görünmeyen gizli (batını) olandır. Görünen onun dört makamın gereklerini yerine getirmesiyle mümkündür. Dört makam rayber, pir, musahip, murşid’dir. Her birine bağlılık onun şeriat, tarikat, marifet ve hakikat evrelerinin sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayacaktır. Ancak bu evrelerin gereklerini yerine getirecek kişi Bâtını bilgiye erişme şansına sahiptir; bireyin kendisi buna erişmezse bile, gelecek kuşaklar için bunu mümkün kılabilir. Ruhun dönüşü inancı bunun gerçekleşmesini olanaklı yapandır.
> Alevi yerine bu kavramı tercih etmeleri, tanrısal yol olarak gördükleri inançlarının Ali dışında birçok kutsal figür ve olguyu kapsamasından kaynaklanmaktadır (Gezik-Çakmak 2010, 153).

Bu tanım, her ne kadar belli bir gerçekliğe işaret etse de problemli olan bir durum da yaratır. Buradaki *Raa Haq/Rêya Heq* için yapılan tanımlama, Dersim inancının bir bölümüne tekabül eder. Özellikle doğa tapınımı kısmı, tanımın dışında kaldığı için, tam karşılık olmaktan uzak kalmaktadır. Her ne kadar Dersim kökenliler, kendi inançlarına yapılan bu dışarıdan tanımlamalara karşı eleştirel bir tutum takınmakta olsalar da, onların da doğa tapınımı kısmını elediklerini veya bir tür önemsiz bir yön olarak gördüklerini söylemek mümkün. Burada onların da, inancın bu kısmını, bir şekilde “ilkel” olarak gördüklerini bu tutumlarına yönelik tersten bir okumayla görebiliyoruz. Örneğin tanımlamalarda inancın merkezine *dört kapı, kırk makamı* anlamındaki Alevi inancını yerleştirmiş oldukları görülüyor. Oysa Dersim sisteminde, günlük hayatta uygulanan inanç pratiğinin en önemli kısmını doğa tapınımı oluşturur. Günlük anlamda, sıradan bir Dersimli bundan bahsetmez bile. Oysa bu söylemden önce var olduğu tahmin edilen doğa tapınımı, daha yeni/*çağdaş* söylemler gelince de onlara karşı direnerek, sonrasında da onlarla belli sınırlar içinde uzlaşıya varmak durumunda kalan inanç kısmını kapsamamaktadır. Bu nedenle, Dersim inancının ilk şekli ve halen günlük pratikte

önemli olan kısmını oluşturan doğa tapınımı, yani totemik ve animik inançtan panteizme kadar bir dizi uygulamanın yer aldığı kısım es geçilmiş durumdadır.

Dersim'de inanca dair boyutuyla canlı olan aşiret sisteminin, bu sistemde aşiretlerin ocaklar şeklinde kutsal dağlara, ziyaretlere ve insan tasarımı olan bazı nesnelere bağlandığını görebilmekteyiz. Bu yanıyla Dersim'deki inanç, içinde önemli totemik öğeler taşımaktadır. "Totemizm, adına klan denen bir insanlar grubunu bazı çeşit kutsal yaratıklara, ya da bazı kutsal nesnelere bağlayan dindir" (Challaye 1972, 12). Totem, bu özelliği itibariyle en eski kimlik tasarımlarından biri olarak da düşünülebilir. Kimlik, temel olarak *kim* sorusuna yanıt verir. Kim sorusuna yanıt vermek için de orada bir çoğulluktan, yani bizim gibi ama başka olan, bir "ötekilik" olgusunu da temel olarak içinde barındıran bir durumdan bahsetmek gerekir. Bu kimlik ve dolayısıyla "ötekilik", Karpat'a göre "insan neslinin doğumu" kadar geriye gidebilecek eski bir tasarımdır (Karpat 2006, 61) .

Kimlik sorunun en temel muhatabı, "çoğulluk" ve bu çoğulluktan "biz/ben" i, "ötekiler"den ayırt etme durumudur. Bunu yaparken, benzerlikler ve farklılıklar üzerinden bir konuşmuşluk durumunu temel olarak kullanır. "Biz" ve "ötekiler"i ayıran ve dolayısıyla en eski kimlik kurgusu olarak tanımlayabileceğimiz totem, doğrudan en az iki çoğul gruptan söz eden bir kimlik kurgusu olarak karşımıza çıkar. Bununla, "biz"i "ötekiler"e karşı tanımlamada kullanılan kimlik olarak *totem* tedavüle konmuş olmaktadır. Bu andan itibaren bireyin pozisyonu değişmedikçe sabitleşir. Öyle ki "totemik kimlik cinsiyet, derinin rengi ya da bedenin yapısı kadar sabittir. Ölümle bile ortadan kalkmaz" (Malinowski 1999, 80) çünkü "totem aynı zamanda klanın bütün üyelerinin taşıdıkları ve bunların hepsini birleştiren addır" (Challaye 1972, 13). Bu anlamıyla, Dersim'de *Bamasur* Duvarı veya *Dızgun/Duzgı'*nın belli ocakların aidiyet sembolleri, bir anlamda totemik sembolleri olarak kabul edilmemesi için hiçbir sebep yok.

> Totemizm filan hayvanın, filan insanın, filan tasvirin değil, bir çeşit isimsiz ve kişilik dışı kuvvetin dinidir ve bu kuvvet, bu yaratıkların hiçbirine karışmamakla beraber, bunların her birinde bulunur. Hiçbiri bunun tamamına sahip değildir ama bundan hepsinde vardır. Bu kuvvet kalıbı içine girdiği özel süjelerden o kadar bağımsızdır ki, onlardan önce var olduğu gibi, onlardan sonra da var olmağa, yaşamağa devam eder. Kişiler ölürler; kuşaklar geçerler ve yerlerine başkaları gelir; fakat bu kuvvet daima aktüel, canlı ve kendine benzer olarak kalır (Challaye 1972, 16).

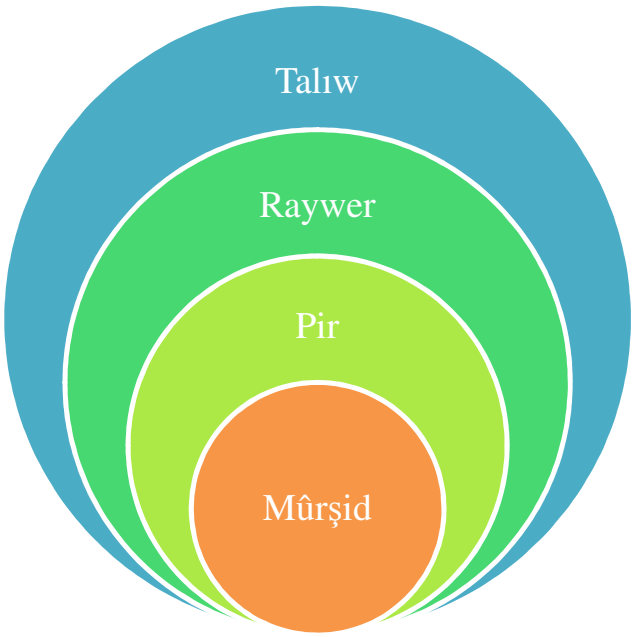
Bu kuvvet özelliğini, hem doğal tapınım mekânları için, hem de ata kültü/ocak kültünün bağlandığı kutsal soy tasarımı olmak üzere her ikisi de içermektedir. Bu yanıyla, bütün bu kudretlerin Allah'a bağlanarak, kesin bir ayrışma yapılan İslam düşüncesinden ayrışır. Bilindiği üzere totemizm en *ilkel* din olarak kabul edilmektedir. Batı merkezci yaklaşımların en önemli eleştiri noktalarından olan *ilkel* kavramının, toplumların Batı teknolojisine yakınlıkları anlamında kullanıldığını biliyoruz. Bu eleştirilere rağmen, hala *ilkel* kavramına tatmin edici nitelikte alternatif bir kavram bulunamadığı için, pek çok araştırmacı tarafından bu yanlış anlamıyla kullanılmaya devam edilmektedir.

Dersim bölgesi ve inancı ile ilgili "ilkel" kavramını kullanamasak da, aslında bu çalışmada söz konusu edilen inanca dair sembolik sistem, yine de günümüzde "çağdaş" olarak nitelenen dinsel sistemlere benzememektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bir ucu onlara kadar ulaşsa da, pek çok sembolün -ritûeller, mitler ve kutsal objeler, mekânlar- "ilkel" olarak tabir edilen *öncel* toplumlarınkiyle çok büyük benzerlikler taşıdığını görmekteyiz. "İlkel" olarak tanımlanan öncel toplumların inançlarına benzeyen bir sürecin, günümüz teknolojik sürecini de gören Dersim'deki hayatta kalışına örnek olarak verebiliriz. İnancı, tek hatlı olarak günümüz tek tanrılı büyük dinlerin formatlanmış içeriğine indirgemenin karşıt söylemini de ifade eden bir durumdur.

İnsan/toplum/kültür ilişkisinin en tipik örneklerinden biri de, bu coğrafik/sosyal alan ilişkisine atıf yapan "kök" yani "aidiyet" durumudur. Öyle ki bu köken/aidiyet ilişkisi, bu coğrafyadaki inanç sembolizminde had safhaya çıkar. Dersim bölgesinde aşiret kavramı aynı zamanda hem kan bağı, hem de *ocak* ilişkisi üzerinden bir kökene atıfta bulunur. Ocaklar etrafındaki kurulum mitleri ile bu aidiyet, daha da güçlü bir vurguya kavuşur. Bir dizi sembol ve bu semboller etrafında şekillenen mit ve söylenceler, bu söylenceleri aşiret/ocaklara bağlayarak animizmden, ata kültüne, oradan da Aleviliğe uzatılan bir dizi ilişki ağı ile yürütülür. Örneğin, temel bir sembol olan *Dızgun/Duzgı* Dağı etrafında işlenen mit ve bir dizi inanç pratiği, onu bir yandan öncel inançlardaki büyüsel alana götürürken, öte yandan da *Dızgun/Duzgı'yı* var olan önemli bir aşiretin (*Kurêşan)* öncül/ölümsüz atası olarak ilan eder. Bununla birlikte, *Dızgun/Dızgu'*nun efsanesi ile dağda *sır* olması ile *Kurêşan* Aşireti, aşiret sistemindeki dinsel karakteri içinde üst basamağa yerleştirilir. Bu yerleştirmeyle, günlük toplumsal yaşam içinde önemli bir statü oluşturularak, tüm aşirete mensup bireylerin hak, yetki ve sorumluluklarına götürülmesi, dolayısıyla bu aşiretin *talibi* olan ruhani-coğrafik hükümranlık alanının yaratılması gibi,

daha da uzatılabilecek bir dizi sosyal yapı ve işleve temel oluşturur. Bütün bu yapısal *Rê/Yol* işlemleri, bu çerçevede *rayber/pir/mürşit* olarak adlandırılan *Rê/Yol* hizmetlilerince gerçekleştirilir.

III.1.a.Dersim inancının parçaları: *Taliw/Raywer/Pîr/Mûrşîd* - Talip/Rehber/Pir/Mürşit



Şekil III.2. Dersim inancının hiyerarşisi.

Rê/Yol içinde *Raywer/rayber*/rehber, talip ile ilk ilişkiye giren, ona yol yöntem öğreten, kuralları hatırlatan ve inanç seremonilerine hazırlayan kişidir. Bu makam, kanbağı ile babayanlı olarak, erkek üzerinden devreder. *Raywer*in üstünde *pir* vardır. *Pir*, her ne kadar *Mürşid*'in altında konumlanmışsa da etkinlik olarak en temel *yol* hizmetlisidir. Ana işlevi o görür. Ana seremonileri/ritûeli o yönetir. *Pir*ler, yılda bir kez tüm *taliw/talip*lerini dolaşarak ziyaret eder. Onları bulundukları mekânlarda dinler, sorunları çözüme kavuşturmaya çalışır. Bir *pir*, genellikle sonbahara doğru, kendisine bu yolculukta yardımcı olacak *koçek* adı verilen -genellikle de genç- bir erkekle, taliplerinin bulunduğu yerlere doğru yolculuğa çıkar. *Koçek*lerin seçiminde fiziksel sağlığın yanında –çünkü *pir*in eşyalarını taşıma işini üstlenecektir- yoksul olmak da bir etkendir. Bunun anlamı, bu

yolculukta hizmeti karşılığında hem *pir*den, hem de *talip*lerden bir miktar gelir elde edecektir. Bir tür ücretli hizmet olacaktır. Elbette bu günlüğü kesin hesaplanmış, miktarı belli bir hizmet değil, *pir*in ve taliw/*talip*lerin gönlünde kopan ile finanse edilen bir hizmettir.

Dersimli bir *pir*, Dersim'in içlerinden başlayarak, eskiden Bingöl, Erzincan, Maraş, Erzurum, Sivas, Gümüşhane, Malatya, Elazığ başta olmak üzere, taliplerinin bulunduğu tüm illere doğru bir seyahate çıkardı. Bu yolculuğun adı bölgede '*Çuyuna talıwan/*taliplere gidiş'tir. *Pir*, kendi belirlediği bir sıralamayla köy köy, ev ev tüm taliplerini dolaşır. Taliplerle iletişim için mümkünse köy önceden haberdar edilir. *Pir*, köyde belli bir eve gider. Tüm köylüye gelişi haber verilir. *Pir*, o arada ev sahibi ve gelen köylülerle sohbet eder. Öncelikle herhangi bir sorun olup olmadığını öğrenir. Küsenler, kavga edenler, mağdur olanlar, ölenler, hastalar ve benzeri konulardan varsa bilgi alır. Eğer anlaşmazlık durumu varsa, önce ön bilgi toplanır. O akşam veya başka bir akşam köyde belirlenen bir yerde -genellikle istekli birinin evinde- çoğunlukla da nispi olarak varsıl olan birinin evinde *cıvat*[8] (*cem* toplantısı) yapılır. Çoğunlukla da köyün varsılı olan ya da daha cömert olan birinin evinde olur. O toplantıya tüm *taliw/talip*ler dâhildir. Genellikle yetişkinler katılır. Bu yetişkin kavramı kadınları da kapsar. Bu tür toplantılar tüm bireylere açıktır, daha doğrusu katılmaları beklenir. Bir anlamda sadece yeni evli kadınlar ve çok küçük çocuklar dışında hemen herkesin katıldığı kutsal bir toplantıdır.

O toplantıda, önce genel konuşmalar yapılır. *Yol* ile ilgili bilgiler, nasihatler *Yol* öyküleriyle de desteklenerek anlatılır. Bu arada *pir,* cemaate dönerek, sorunu olup olmayanları sorar. Varsa, böyle bir durumun sonuca ulaştırılması gerekir, aksi durumda bunu çözmeden *cem* yapamaz. *Ceme* girmeleri için herkesin, herkesten razı olması lazım. Bu rızalık, *paki*/temizlik olarak da tanımlanır. Çünkü bu kutsal bir toplantıdır ve kötülük/kötü düşünce, üzüntü öfke ve benzeri düşünceler bir tür kirlilik olarak kabul edilir. Bireylerin hem içeriden, hem dışarıdan temiz olmaları gerekir. Bedensel ve ruhsal temizlik anlamına gelen *paki,* Dersim inancında, çok temel olan bir noktaya işaret eder. Bu durumda fiziksel temizlik özellikle seremonide önemlidir. Herkes seremoniye temizlenerek gider. Ancak *paki*nin en önemli söylemi ruhani kısmıdır. Burada bir iç temizlikten, yani ruhsal olarak tüm kirli düşüncelerden arınmadan bahsedilir ve bu temizlik ilkelerine çok sıkı uyulur.

---

[8] *Cem*in bu bölgedeki adıdır. Kısaca kutsal dini törendir.

Eğer bir dargınlık, küslük özellikle de bir adaletsizlik varsa cem yapılamaz, zira böyle kişilerle cem yapılması *Rê/Yol* içinde yasaktır. Bu da kirliliktir. Bu nedenle, ya haksızlığa uğrayanın kendisi ya da köylülerce olay için *pir*e başvurulur. Sorun, topluluk içinde her iki taraftan da dinlenilir. Tüm cemaat üyeleri bu konuda söz alıp fikir beyan edebilirler. Çünkü haklı ve haksızın tayin edilmesi ve haksızlığa uğrayanın haksızlığının giderilmesi gerekmektedir. Bu durumda *pir,* çevredekilerle beraber olayı dinler, uzun uzun tartışır ve birlikte yolun gereklerine göre bir sonuca varırlar.

Bu sonuç, haksız olanın haksızlığını kabul edip, haksızlığa uğrattığı tarafı tazmin etmesini gerektirir. Bu tazmin elbette her zaman parasal bir değer şeklinde hesaplanmaz. Eğer maddi bir zarar varsa onun telafisi olabilir. Yoksa özür dileme, birbiriyle kucaklaşma şeklinde de sonlandırılabilinir. Kararı *pir*, cemaatin huzurunda ve onların tanıklığıyla verir. *Pir*in kararı kesindir ve yerine getirilmek durumundadır. Bu cezayı ihlal edenlere uygulanacak belli yaptırımlar uygulanır. Örneğin birkaç günlük tecrit olabileceği gibi, suçun niteliğine göre tanımlanmış sınırlar içinde, para tazminatı, mal ödeme ya da başka bir şekilde de cezalandırılabilir. En ağır cezalandırma olan dışlanma, *Rê/Yol* içinde *düşkünlük* olarak tanımlanır. Düşkünlüğün cezası dışlanmadır ve bu suçun niteliğine ve işleyenin tavrına göre belli bir süre veya süresiz olabilir. Bu cezayı gerektiren suçlar, genellikle cinayet, tecavüz, (evli) kadın kaçırma ve benzeri ağır cürümlerdir. Bu tür durumlarda cezalandırılan kişiyle kimse konuşmaz, hayvanları köyün hayvanlarından ayrılır, lokma verilmez ve lokması kabul edilmez. Evine gidilmez, yemeği yenmez. Kişinin kapısına siyah bir taş dikilerek, bu ceza bir sembolle orada tutulur.

Bu cezanın en son noktası kişinin *Rê/Yol'*dan çıkarılmasıdır. Bu durumda da o topluluk içinde yaşaması imkânsız hale gelir. Şunu da hatırlatmak gerekir. *Rê/Yol* kuralları gereği asla fiziksel cezaya başvurulmaz, bu yasaktır. Yani ölüm cezası ya da fiziksel şiddet uygulanmaz daha doğrusu düşünülemez bile. Önemli bir başka yön de cezanın şahsiliğidir. Ceza kişi yüzünden tüm aileye uygulanmaz. Örneğin suçlu evin erkeği ise onunla konuşulmaz. Karısı ve çocukları ile konuşulur. Ancak mekân onun sayıldığı, hayvanlar onun mülkiyeti olarak kabul edildiği için dışlanırlar.

Bir *cem* seremonisi öncesi c*ıvat*'ta bu olaylar çözüme ulaştırıldıktan sonra *cem*e başlanır. Bu sorun, kaç gün sürerse o kadar gün beklenir. Haksız bulunup da, yolun gereklerini yerine getirmeyen ceme alınmaz, onsuz yapılır. *Pir,* onun evine gitmez, *çıralıx/loqma* denen *Rê/Yol hakk*ını kabul etmez. Diğer bütün evleri tek tek ziyaret eder, dua verir,

lokmasını alır öyle ayrılır. *Pir,* aldığı bu lokmayı bazen orada ihtiyacı olan yoksul bir talibine de verebilir. Lokmanın belli bir miktarı yoktur. Para veya hayvan da dâhil olmak üzere, çeşitli şekillerde verilir. Buna, çoğunlukla talip karar verir. Bazen *pir*in beğendiği bir şey de olabilir, kendisi bunu isteyebilir. Ancak gerçek *Rê/Yol* kurallarına göre bu yapılmamalıdır. Kimin gücü neye yeter ve gönlünden ne koparsa onu verir. *Pirin* bu lokmalarının yükte ağır olanını yanındaki *koçek* taşır. Elbette bu çoğunlukla yük hayvanları ile yapılır. Ona da ayrıca bir miktar lokma verilir, ya da dönüşte *pir* kendisine verilenlerden ona bir pay ayırır.

Pir, aynı zamanda daha önceki yıllarda verilen cezaları kontrol eder. Cezasını çekenlerin, pişman olanların cezasını kaldırabilir. *Pir*in verdiği cezayı adil bulmayan bir talip, cezaya itiraz edebilir. Bunu da *pirin pirine,* yani *mürşid*ine başvurarak yapar ve onun adaleti sağlamasını ister. Verilmiş bir cezayı ancak onu veren pir kaldırabilir. Yani birinin kararını bir diğerinin kaldırması mümkün değildir. Eğer cezayı veren ölmüş ise o durumda onun yerine *pir*lik yapabilecek –ki o da onun akrabası olarak en yakını olacağından, yine bir *pir*dir- bu cezayı kaldırabilir.

Bütün bu işlemlerden sonra, Dersim'de inancın temel ritüeli olan *cem* merasimi yapılır. Şunu da ısrarla hatırlatmakta yarar var: Dersim'in *Kurmanci* lehçesini kullanan bölgede son dönemlere kadar *cem* ismi kullanılmamıştır. Bu toplantının ismi *cıvat*tır. *Cıvat*ta bir *cem* merasiminde yapılan her şey yapılır. En önemli kısmı da semahtır ve '*semayé çun*/semah gittiler' anlamında kullanılır. *Cem* merasimi formlanmış bir şekil üzerinden yürür. Aşamaları ve belli hizmetleri vardır. Bu hizmetleri yürüten görevlileri vardır. Bu merasimin temel uygulayıcısı pirdir. *Mürşit* ve *raywer* tarafından da yapılabilir ancak asıl olarak *pir*e tanınmış bir yetki alanıdır.

Onun dışında *pir*lerin, kız isteme, nikâh kıyma gibi sosyal işlevleri de vardır. *Pir*in talep ettiği bir şeyi talipler kolaylıkla reddetmez. Reddetmeleri mümkündür ancak bunu da *pir*i ikna ederek yaparlar. *Pir* de *yol*un dışına çıkacak hiçbir davranışta bulunamaz/bulunmamalıdır. Her şey *yol* kurallarınca bellidir ve bilinir. *Pir,* burada daha çok *Yol* adına kuralları uygulayan bir yetkilidir. Bu nedenle, bir sonraki ziyaretlerinde yapılan bu uygulamaları kontrol ederler.

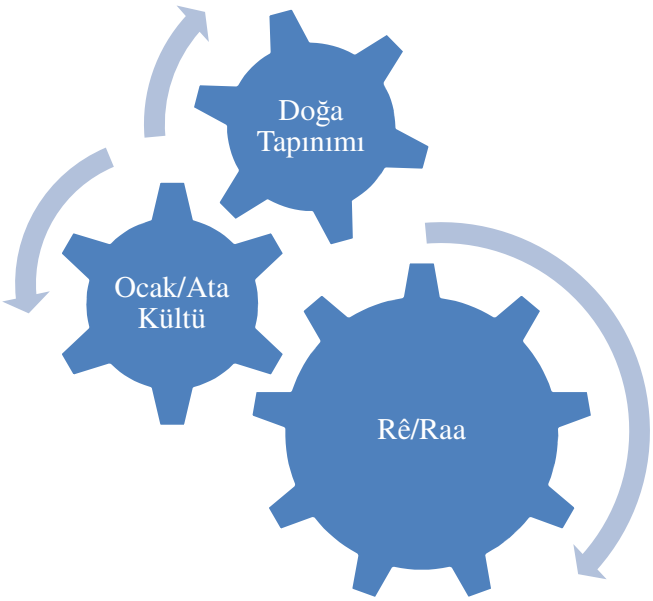
*Pir*ler bir soya/ocağa tabi oldukları için, *kutsal bir soyun evladı* olarak algılanır ve öyle muamele görürler. Dersim sisteminde bütün *pir* ocaklarının *keramet* öyküleri vardır. Bu bir şekilde onların bu kategorideki sertifikaları gibidir. Bu kerametin, soyun genetik

aktarımı ile babadan oğula geçtiğine ve gizil bir *güç/kuvvet/kudret* taşıdığına inanılır. O yüzden *pir*lere/*seyitlere* asla saygısızlık yapılmaz, küfür edilemez. Bu bağlamda en temel sembol olan *el öpme* ile saygı ve bağlılık belli edilir[9]. Onlara saygısızlık yapılmaz, zira kendi kutsal atalarınca korunup gözetildiklerine, onlara yapılan bir saygısızlığın kutsal ataya yapıldığına ve bunun mutlaka gizil güç/kuvvet tarafından cezalandırılacağına inanılır. Bu durum, Dersim'de '*Çêlıkê mêr bê ağu nawi/*yılanın yavrusu ağusuz olmaz' diye bir özdeyişle anlamlandırılır. Yani küçük de olsa, o soyun genetiğini taşıdığını, cezalandıran gizil gücün onun damarlarında da olduğuna inanılır. Daha doğrusu atanın bir parçası olduğu şeklinde bir algı mevcuttur: tıpkı devletin bir kurumuna yapılan bir saldırının devletin bütün olarak kendisine yapılmış olduğu şeklinde bir algı da mevcuttur.

Pir, her yıl bu dolaşım döngüsüyle, yol içinde kendi görevi olan bu hizmeti sunmakla yükümlüdür. Bu yüzden yolculuğu aylarca sürebilmektedir. *Kutsiyet* kavramının muhatabı olan inanç, Dersim'de de insan hayatının en önemli söylemi/bakışı/duruşunu özetler. Dolayısıyla da hayatın her alanında örgütlenmiş olan bu örgütlülük, bir dizi gösterge/sembol üzerinden halkın yaşam alanında var olmaya devam etmektedir. Böylece bu çalışmanın temel konusu olan ve çeşitli simgesel değerlerle ifade edilen ve tüm sosyal, ekonomik, ideolojik, yapısal ilişkilerin formülasyonuna işaret eden *yığımlanmış sembolik* bir sistem işlemektedir.

Dersim inancı, günümüz koşullarında Alevilik olarak tanımlanmakla birlikte, kendi coğrafyası ve kültürüne has farklı bir özellik taşır. Bölge halkı, son yıllara kadar inancını Alevilik olarak tanımlamamıştır. Kendi isimlendirmesi *Rê/Ra*' ya da *Rêya Heq/Raa Haq* şeklinde olmuştur. Daha sonra, dışarıdan bir tanımlanma ile Alevilik olarak Türkçeye adapte edilince, Dersim halkı da bu kavramı kabullenmek zorunda kalmıştır.

[9]Kaç yaşında olursa olsun bir seyit çocuğunun, yani *pi*rin oğlu, geleceğin pirinin eli öpülürdü Şimdi bu pratik ancak çok yaşlı ve itikatli az sayıda insanda görülebilir. Tamamen olmasa da büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.



Şekil III.3. Dersim inancı Rê/Raa'ın parçaları, Dilşa Deniz.

Dersimlilerin kullandıkları, *Rê/Raa*'nın, *Rêya Heq/Raa Haq*'ın kısaca söylenişi gibi algılansa da aslında arada önemli anlam ve kapsam farkı vardır. Günlük kullanımda herhangi bir sıra dışı olayda, yani toplumsal normlara uygun olmayan bir davranış/işleyiş için '*ji Rê derketiye*/yoldan çıkmış' ifadesi kullanılır. Bu davranış, tamamen inanç dışı bir durum olabilir. Örneğin babasına karşı çıkan bir kişi, ya da komşularıyla sürekli problem yaşayan biri için de kullanılabilir. *Rê/Yol* inancını da içine alan toplumsal tüm kuralları kapsayan bir içeriğe sahiptir. Dersim kültüründe neredeyse tüm sosyal konular *Yol'*un kutsiyeti bağlamında ele alınmakta ve yürütülmektedir. Konulara göre de hassasiyetler artabilir ve azalabilir. Örneğin musahiplik/kirvelikteki ağır kutsallık temasının, evlilik tabuları yani toplumsal yasaklı cinsel ilişkiler hassasiyetin zirveye çıktığı durumlardır.

Dersim'de inanç pratiğinin günlük işleyişinde, inanç sistemi içinde inanç hizmeti alanlar ve bu hizmeti verenler olarak iki önemli kategori vardır. Ancak hizmet veren kategori de sadece hizmet vermez aynı zamanda hizmet de alır. Bu hizmet, kendi ocağı içinden ya da dışarıdan yine bu hizmeti veren başka bir ocağın mensuplarından da alabilir. Daha doğrusu esas olması gereken budur. Yani herkes inanç hizmeti alır. Bunu almayan, inanç dışı yani "Yol dışı" demektir. Bu da toplumun dışına çıkarılmak anlamına gelir. Hizmet veren kesim *seyit* olarak adlandırılır. *Seyitlik*, kavram olarak peygamber soyundan gelme olarak tanımlanır. Bu anlamda bölgedeki, ocaklar kendilerini Ali'nin öldürülen oğlunun,

gizli büyüyen oğlunun soyuna, yani kısaca *on iki imamlara* dayandırmaktadır. Her ne kadar *seyitlik* peygamber soyuna dayandırılırsa da, soya dayandırmanın vurgusu Ali üzerinden yapılır. Fatma, peygamberin kızı olabilir ama esas olarak Ali'nin çocuklarının soyu olduğu da günlük pratikte ve inanç kozmolojisi içinde özenle vurgulanır. Soyun Ali üzerinden sürdürüldüğü iddiasının bir başka önemli kanıtı da soyun esas olarak erkek üzerinden yürütülmesinin ana ekseni olan *seyitlik* ilişkisi üzerinden görülmektedir.

S*eyitliğ*in babadan oğula devreden bir sistemdir. Peygamberin soyunun kızı üzerinden yürütülmesi bu anlamda sorunludur. Burada, Ali'nin peygamberin kuzeni olmasının bu soy devamlılığı için kullanıldığı şeklinde bir itiraz yapılabilirse de, Muhammed'in başka hiçbir akrabasına atıf olmaması, inanç içinde Ali'nin söylemde öncelikli olması, hatta *"binbir yüzüyle cihana geldi gelen Ali'ydi*" veya "Allah'ın aslanı" sıfatı, ay için '*Cemal'a hezreti Ali*/Hz. Ali'nin cemali'gibi daha da çoğaltılabilecek örnekler bu savı güçlendirmektedir. Bu durumda Fatma'nın peygamberin kızı olması, sadece soyun daha arî olmasına yarayan ikincil bir konumdur. Bu durumda Fatma üzerinden devam ediyormuş gibi görünse de aslında bunun bir kamuflaj olması daha yüksek bir ihtimal gibi görünmektedir. Eğer kadınlar üzerinden soyun devamı, bu dayandırılan örnek üzerinden kabul edilseydi, o zaman soyun esas olarak kadın üzerinden yürütülmesinin de kabul edilmesi gerekir. Oysa Dersim'deki sistem, bu konuda çok katı bir tutum içerisindedir. Mitik öyküler bölümünde de tartışıldığı üzere, ata kültünün temsil formu olan ocaklık/seyitlik sisteminde kadınlar adeta bütün alanlardan dışlanmışlardır.

Taliw/Talip: Talip, Alevilik olarak adlandırılan bu sistemde hizmet alan geniş kesimdir. Bu kesim içinde hem hizmet alıp-verenler, hem de sadece hizmet alanlar vardır. Hizmet almak Dersim sistemi içinde bulunduğu mekâna kadar getirilen, yani hizmeti alanın ayağına kadar getirildiği bir nitelik taşır. Bu hizmet şekli, yılda en az (ve genellikle) bir kez hizmeti veren *pir/raywer* ve/ya *mürşit* tarafından taliplerin kendi ortamlarında, mekânlarında ziyaret edilmesidir. Büyük kentlere göçün olmadığı dönemler olarak adlandıracağım eski dönemlerde bu, genellikle köy köy dolaşmak anlamına gelirdi. Dolayısıyla yukarıda sayılan bu üç hizmet aşamasındaki bireylerden biri, taliplerinin bulunduğu köye gider ve onlara konuk olurlardı.

III.2. Aşiret

Taliplik alanının nasıl belirlendiğinin de Dersim inanç sisteminde önemli bir işleyiştir. Bu işleyişte sistem, politik sistemin üzerine oturtulmuştur. Her şey buna göre otomatik olarak

belirlenir. Dersim'de bu politik sistem ve bu nedenle de inancın işleyiş mekanizması da bu aşiretler üzerinden soylara dayandırılmıştır. Her üye doğuşundan itibaren bu yapılarda kendisinin tâbi olduğu alanlarda yerini alır, hak ve sorumluluklarını öğrenir ve yapar.

Daha önce de belirtildiği gibi, Dersim bölgesinde bireyler bir aşirete tabidirler. Aşiretsiz birey hemen hemen yoktur. Bu kuralı ihlal eden tek kesim Osmanlı döneminde oraya yerleştirilen ve Sünni inanca tabi muhacirler ve şimdi yok denecek kadar azalmış olan Ermenilerdir. Muhacirler, zaten Dersim bölgesinde çok az sayıda bir kesim olarak Pertek, Çemişgezek'te, *Pêr*/Akpazar'da yerleştirilmişlerdir. Her üç yer de önemli tarımsal arazilerin bulunduğu bölgelerdir. Dolayısıyla mevcut etnik ve dinsel yoğunluğu kırmak için o bölgeye dışarıdan insanlar yerleştirilmiş ve onlara tarımsal anlamda zengin olabilecek az sayıdaki topraklar bahşedilmiştir. Bunun dışındaki tüm bölgeler *Rê/Yol* inancındaki Dersimliler ve Ermenilerin yaşadığı yerlerdir.

Bu bölgede barınmak da kendi iç dengelerine bağlı bir nitelik taşır. Biraz merkezkaç bir bölge olarak, kendi bağımsız iç dinamikleri ve dengeleri oluşmuştur. Bu dengelerden en önemlisi sosyolojik kurumsal aidiyetler, yani aşiret ve dinsel sistem olarak belirginleşmiştir. Aşiret sistemi, her açıdan en stratejik işlevi yerine getiren temel sosyolojik bir araç olarak varlıklandırılmıştır. Dersim sistemindeki aşiretlere tabi bireyler, temel olarak ortak bir atadan geldikleri argûmanına sahiptirler. Genellikle aşiretler bağımsız olmakla birlikte, konfederasyon olarak tanımlanan aşiretler de vardır. Bunlardan en bilineni *Şixhesenan*'lar olarak Ovacık'ta varlık bulurlar.

Aşiret aidiyeti önemlidir. Bu aidiyet, keyfilikten öte bir zorunluluk ifadesidir. Bu zorunluluk bir dizi ihtiyacın cevaplandırılmasından kaynaklanır. Bu, aşiretin birey açısından anlamı ve ona neyi sunduğu ile ilgilidir. Bunun ilk kalemi, herhalde güvenlik olarak tanımlanabilir. Aşiretler, Dersim'de küçük birer site devleti gibidirler. Kendilerinin liderleri, kuralları, toprakları ve doğuştan elde edilen kimlik hakları vardır. Aşiretin bir üyesi olarak bireyin hak, yetki ve sorumlulukları vardır. Aşiretlerin büyüklüğüne göre iç hiyerarşik sistemleri de vardır. Aşiretlerin merkezi yapısını oluşturan ve *ezbet* olarak adlandırılan bölümleri vardır. Bu bölümler, ortak büyük atadan sonra başka bölümlenmelerde esas olan daha sonraki ortak atanın devamcısı olan segmentler olarak karşımıza çıkarlar. *Ezbetler* de *mâl* adı verilen ve birkaç kuşağa dayanan, daha da yakın bir ortak atanın devamcısı olarak daha küçük bölümlenmelere

sahiptirler. Bu bölünmeler genellikle bir erkek "ata"nın adına kayıtlıdır, onun adıyla anılırlar.

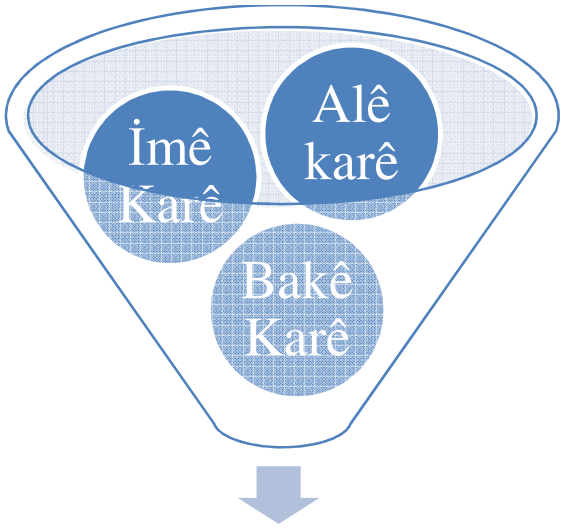
Bölünmeler yaşamsal pratiklerden dolayı ortaya çıkan bir tür zaruri bölünmelerdir. Bu bölümler inanç sistemi içinde bazı işlevleri üstlenirler. Nüfuslarına ilişkin tahmini bazı eski verilerin dışında bilgi yoktur. Zaten olması da bir nevi imkânsızdır. Bu imkânsızlık dışarıya yoğun göç veren ve bu nedenle nüfusu hızla düşen bir olma durumuyla ilgilidir. Gerçekten de bölgenin nüfusu, ilk nüfus sayımlarından bu yana daima tartışma konusu olmuştur. … Türkiye genelinde nüfus artışı pozitif durumdayken, Tunceli il genelinde nüfus artış oranı negatif durumdadır (Akın 2010, 52-53) Bu nedenle hem göç hem de diğer sebeplerden azalan nüfusun, aşiretler bazında tespiti daha da zordur. Ancak tüm aşiretlerin dışarıdaki nüfusu da eklersek sayıları binlerin üzerindedir. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse Örneğin, *Dewrêşgewran* ocak/aşiretinin diğer aşiretlerde olduğu gibi nüfusu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu aşiret, Mazgirt'in *Kupık* köyünün yarısında, *Dewrêşan/Dewrêşweliyan* Mezrasının[10], *Goma Lotê'nin* tamamı[11], *Miraliyan mezrasında bir iki ev,* eskiden Mazgirt'e bağlı şimdi Tunceli merkeze bağlanan *Tırkêl* köylerinin tamamında, Varto'ya bağlı *Şorik, Xarik, Tatan, Badan, Çorsan* köylerinin bir kısmında, yine Kars'ın Göle ilçesinin *Gundik* ve *Gulistan* köylerinde ve Erzurum Şenkaya ve Bingöl Karlıova birkaç köyde yaşayanlar ve hâlihazırda buralardan büyük kentlere göç edenleri de hesaba kattığımızda nüfus sayısı binleri bulan bir aşirettir.

Bu bölgenin küçük sayılabilecek aşiretlerinden biri olduğu düşünülürse, bu durumda sayıları elli ve yüz arasında değişen aşiretlerin nüfusu yüz binleri rahatlıkla bulur. Yukarıda da anlaşıldığı üzere, Aşiretler, birden fazla yerde meskûndurlar. Bu çok yerlilik elbette geçmişte yapılan göçler ve bu göçler sonucunda orada çoğalma ile ilgilidir. Bu nedenle gittikleri yerlerde *bav*/baba üzerinden bir çoğalma ve sınıflamaya gidilmiştir ve hepsini burada örnek olarak vermek ne gerekli ne de bu şekliyle mümkündür. O nedenle bu aşiret üzerinden devam ederek sadece *Kupik* köyüne yerleşen kısmı verecek olursak şöyle bir şema ile karşılaşırız:

[10] İbi Mahmut/*İwêmamud* köyüne bağlı.
[11] Ortaharman/*Mastan* köyüne bağlı

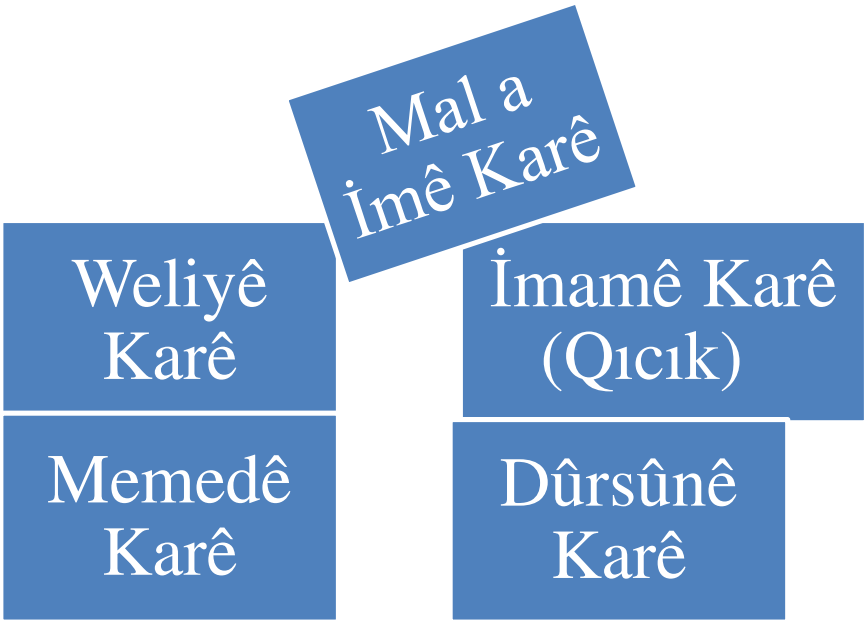
Şekil III.4. Aşiretin iç bölünmeleri, uygulama Dilşa Deniz

Mal/hane, kendi arasında daha da küçük ve yakın tarihteki ailelere bölünürler. Yukarıdaki *ezbet* birimi olan *Mal*/Hanelerden birini ele alacak olursak,



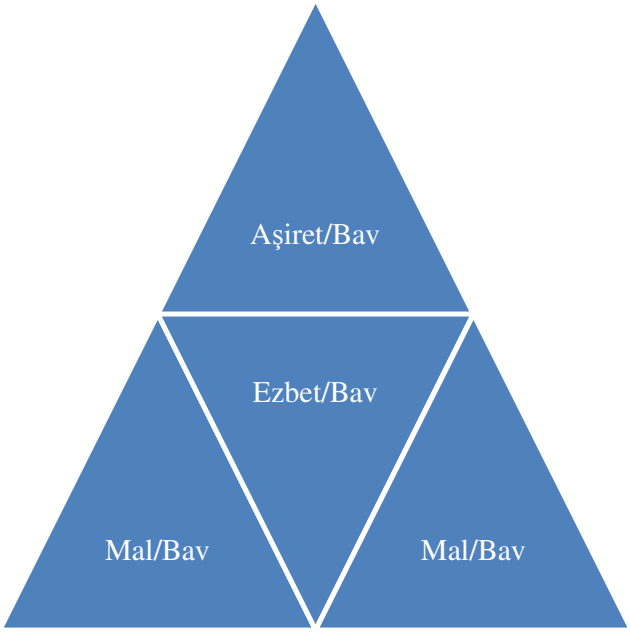
Mal â Karê/Karê Giller

Şekil III.5. Dersim aşiret isteminde en alt birim olan *mal* segmenti. 4-5 kuşağa dayanan kuzenler bölümüdür. Uygulama Dilşa Deniz.



Şekil III.6. Bir iki kuşaklık kuzenler ve kardeşler yine "*mal*" olarak adlandırılır. Uygulama Dilşa Deniz.

Bu segmentasyon, kendiliğinden ve yeniden yapılanacak bir formata sahiptir. Yani aileler çoğaldıkça, en yakın ortak ata üzerinden bu segmentasyon durumu kendiliğinden oluşmaktadır. Elbette burada en az beş babayı içine alacak kadar uzak bir zaman diliminden bahsedildiği unutulmamalıdır. Bu durum, Dersim aşiret sisteminde pek çok yönden işlevseldir. Bu işlevlerin en önemlisi, güvenlik ve dayanışma ilişkisinde en yakın "kan bağı" olarak kardeşlik, kan yakınlığını çağrıştırır ve dış tehlikelere karşı en hızlı mekanizma olarak işlev görür. Bir piramidal yapı olarak düşünülecek olursa, aşiret kimliği/aidiyeti bir dış çeper olarak düşünülebilir. Bu dış çeper içinde, başka iç çeperler vardır: *Ezbe*t'ler ve *Mâl*'lar olarak adlandırılan bölümlenmeler. Bunlar, kendilerinden geldikleri ortak *bav*/ata'lar etrafında kendiliğinden kümelenir ve o '*bav/*ata'ın ismini (istisnalar hariç) taşıyan bölümler olarak sosyal yapı içinde yerlerini alırlar. Bu piramidal yapı içinde, kendi piramidal yapılarını da oluşturarak sistemdeki yerlerini alırlar.



Şekil III.7. Birkaç *mal,* yani birkaç kuşaklık kuzenlerin oluşturduğu *mallar* bir ezbeti oluşturmaktadır**.** Uygulama Dilşa Deniz.

Bu dikey hiyerarşik yapılanma, içerideki bir organizasyon ilişkisinin yanında dışarıdan gelen etkilere karşı da direnç oluşturmanın en sağlam ve pratik yolu olarak işlev görür. Güvenlik ilişkisi ya da sorunu, hem içeriden hem dışarıdan gelebilir. Dışarıdan gelen tehditlere karşı tüm aşiret yapısı kendi üyesinin hak ve çıkarlarını, güvenliğini sağlamakla görevlidir. Bu görev yapılırken kendi üyesinin haklı ya da haksız olmasıyla çok az ilgilenir. Bu az ilgi, üyenin haksız olması durumunda, dışa karşı daha az saldırgan bir politika izlemek ve mümkünse durumu en uygun şekilde sonlandırmakla ilgilidir. Çünkü bu durum, aşiret güvenliğini de tehdit edebilecek bir olgudur. Zira başka aşiretten bireyin haklarını koruyan bir aşiret de onun rakibi olarak karşısında durmaktadır. Bu durumda da karşı aşiret ile hem ters düşmemek, hem de adalet olgusunun karşılılıklığı ve sürekliliğinin esası üzerinde, barışçıl bir ortamın temini için adaletin yerine gelmesine dikkat eder. Bu tür durumlarda hem iç, hem de dış ile görüşmelerde bulunur, stratejiler geliştirir. Bu nedenle içeriden çok, dışarı ile ilgili sorunlarda aşiretin başı daha hızlı devreye girer ve olayı çözmeye çalışır. Bazı durumlarda, problemler farklı aşiretlerden olsalar dahi, çok bireysel kalır ve bu durumlarda bireylerin kendilerinin müdahale etmelerine olanak tanınır.

İç sorunlarda ise dayanışma genellikle yakınlıkla ilgilidir. Bu durumda *ezbet* ve segmentleri olaya karışır. Sorun çözülmezse daha üst seviyelerde aşiret içi mekanizmalar kullanılır. Ancak bu süreçlerin kullanımı, gerçekten kullanılması gerektiği durumlarda kullanılır ve bu yüzden de aşınmaları önlenmiş olur. Bazı durumlarda iki aşiretin durumu çözememesi gibi sorunlarda, çevre aşiretlerden ya da bağlı oldukları ocaklardan *pir*/*raywer* ya da *mürşit*lerden destek alınabilir. Bu yüzden iç sorunlar daha az tehlikeli olmakla birlikte, daha uzun vadede çözülebilir. Aşiret içi olaylar, bir halka şeklinde yakından uzağa doğru dayanışma ilişkisi içinde çözülür ya da müdahale edilir.

Dersim'de aşiretlerin başka bir karakteri ise ocak ve aşiret olma gibi iki özelliği birlikte taşımalarıdır. Ocak olmak aynı zamanda *seyit* anlamına gelir. *Seyit*lik her ne kadar Ali'nin oradan da Muhammed'in soyuna kadar uzanma gibi bir duruma işaret ederse de aslında İrani dinlerde İslam öncesi kullanımları olduğunu biliyoruz. Bu konuda Munzuroğlu şöyle yazar:

> Pir kavramı İslam öncesi bir kavramdır. Dini ve ruhani örgütlenmenin başı olarak Ortadoğu'daki birçok dinsel örgütlenmede görülür. Klan örgütlenmelerinden aşiret ve tarikat örgütlenmesine kadar her toplulukta dinsel, büyüsel, gizemci kesimi adlandıran bu kavram yörenin de dini gruplarını ifade eder. En ilkel tabusal inançtan hümanist tasavvufi inanca kadar bütün inançlardan izler taşıyan bu örgütlenmeler; doğa karşısındaki çaresizlik durumlarında ziyaretlerden sonra başvurulan en önemli tapınma merkezleridir. Ziyaretlere tapınma ilkel doğa tapınmacılığının devamıdır. Pirlik kurumuyla sonradan ilişkilendirilmiş veya "wayır" rolünden hareketle verilen rehberlik türü hizmetler bu ziyaretlere yakınlık ve hizmetten türemiştir (Munzuroğlu 2004, 27-28)

Ocak/aşiretlerin dinsel hiyerarşi içinde yerleri, konumları bellidir ve çeşitli yetki ve sorumlulukları vardır. Konumlar, *pir*lik ve *raywer*lik gibi iki temel konuma işaret eder. Bu sistem içinde en önemli görev, pirlik olarak karşımıza çıkarsa da bu belki de mevcut pratikler sonucu neredeyse *raywer*likle eşitlenmiş, daha doğrusu karışmış durumdadır. Normal pratiklere ve söylemlere göre *raywer*lik yola hazırlayıcı olarak işlev gören bir pozisyondur. *Raywer*lik, yola hazırlama görevi olarak, yol göstericilik anlamına gelir. *Kurmanci*'de *Rê* yol anlamına gelir. *Rêberlik*, *Rê* yol ve '*ber'* ön, önde, önünde anlamına gelen bir sözcüktür. İkisi bir arada yol önünde, yola girmek üzere olan bir anlama kavuşur[12]. Bu nedenle de *raywerlik/rêberlik/rayberlik,* bu inanç içinde yola hazırlayan, yolu göstereni temsil eder. *Raywer,* yola ilk girenler varsa onlara yolu anlatır, *Rê/Yol*

[12]Bu nedenle yola giren, yolu gösteren anlamına gelen, zaman içerisinde sert bir ünsüz olan "b" sesi yumuşayarak "w" ile yer değiştirmiş ve *rêber*, zamanla *raywer* olarak şekillenmiş olmalıdır.

içinde ise ritüeli hazırlar ve katılımcıları ritüele hazırlar. Bu hazırlık aşamasından sonra *pir* gelir ve ritüel/cem başlar. *Cem*i yönetmek normalde *pir*in işidir. Ama *pir* yoksa *raywer* de aynı işlevi görür. *Pir* varsa seremoniyi başlatır ve *pir*in görevine kadar her şeyi organize eder.

Dersim inanç sisteminde *pirlik* ve *raywerli*k gibi pozisyonlar, babadan oğula geçen bir sisteme göre işler. *Seyitler/pirler/raywerler* ise belli bir ocağın oğulları olarak, onların ortak atası/babasından kendilerine kalan bir tür yetki mirasıdır. Bu yetki mirası sadece bu kadar değil, aynı zamanda da o soydan devam eden gizil/kutsal bir gücün taşıyıcılığını da içerir. Bu nedenle bu yetke hiçbir zaman onların elinden alınamaz. Hem taşıdıkları gizil kudretin koruyuculuğu altında, hem de soydan devam ettiği için, soyun dışından olanlarca ele geçirilmeyecek olması bunu garantiler. Bu yetkenin başka bir açıdan güvencesi ise hizmet verilen *taliw*/taliplerce de durumun aynı şekilde ele alınmasındandır. Onlar da bu gizil kudretin koruması altında oldukları varsayımı ile hareket ettiklerinden, başkalarının bu yetkeyi ele geçirmelerine izin vermezler. Bu nedenle onların izni alınmadan da yetki ellerinden alınamaz. Çünkü yetkeyi kullanabilmek, o yetkeyi kabul eden bir *taliw*/*talip* kitlesinin de bunu kabul etmesi ile mümkündür. Bu da yine gizil kudret/kutsal soy ilişkisinin kabulü üzerinden yürüdüğünden mümkün görünmemektedir. Yani kimsenin sistem dışından gelip kendisini zorla *pir* olarak kabul ettirmesi mümkün değildir.

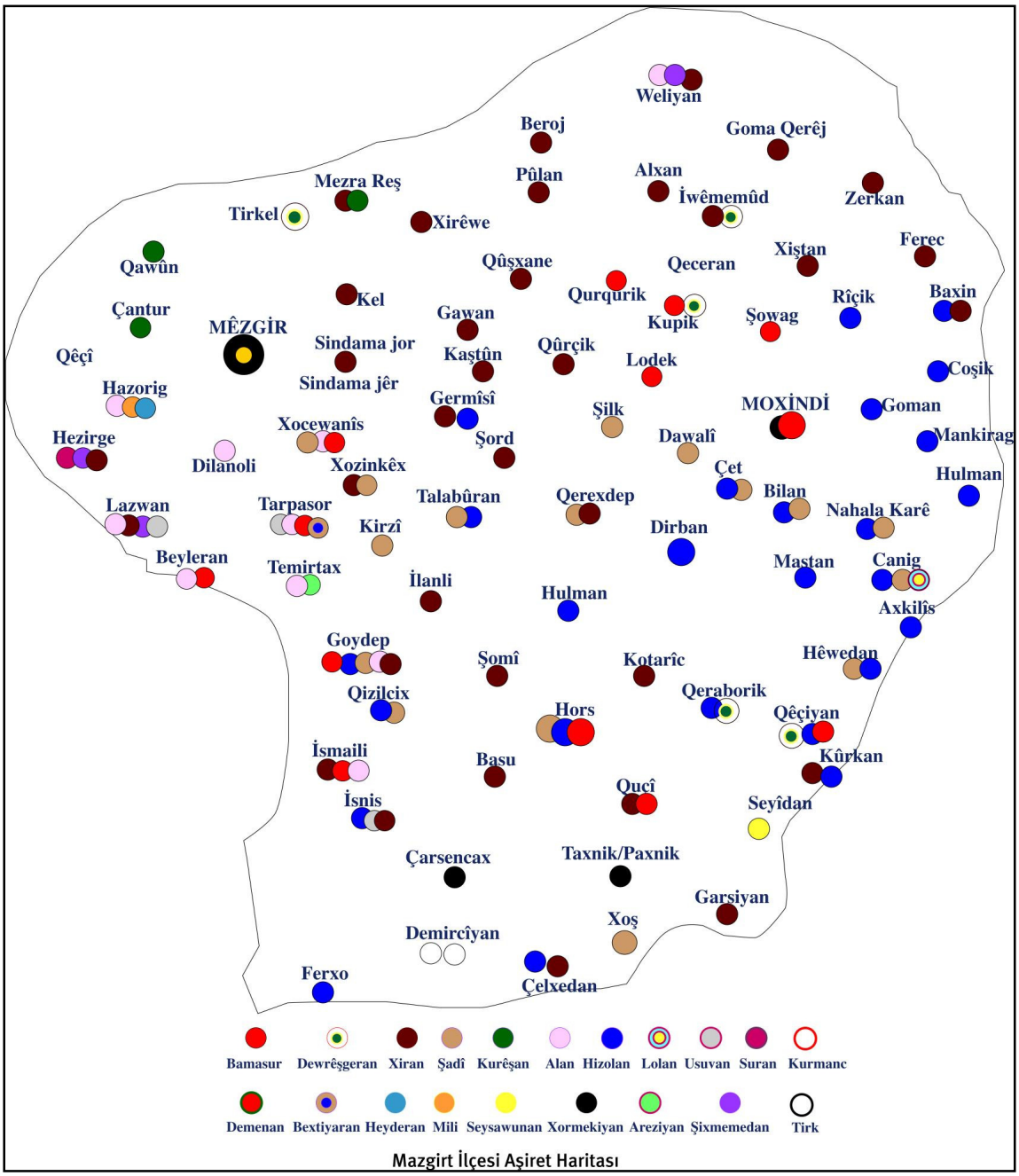
Burada ilişkinin nasıl interaktif ve çift yönlü bir güvenlik ve sağlamlaştırma ilişkisi üzerinden yürüdüğünü net olarak görebilmekteyiz. Böylece, ortak bir ata miti üzerinden yürüyerek, kan akrabalığı ve bu akrabalığın eril devamcılarına kan yoluyla kutsal/gizil güç aktarımı yapılmaktadır. Bunun esas işlevinin, soyun ve/ya toplumun her türlü koşulda, özellikle de varlığı devam ettirmenin tehlikeli olduğu durumlarda, en kolay/sağlam ve pratik olarak güvence altına almanın bir modeli olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu iç içe geçen ve birbirini sarmalayarak birbirini güçlendiren ve çözülmeyi engelleyen yapı, aynı şekilde diğer aşiret yapılarıyla da aynı ilişkiyi tekrar yapılandırarak bugünkü inanç sistemini ve bu inanç sisteminin omuzladığı toplumsal yapıyı oluşturur. Aynı yapısal özelliklere sahip bir inanç olan *Yaresan* için Hamzeh'ee şöyle bir analiz yapar:

> Piramidal olmayan örgütlenmelerde de, kademeli ayrışma ve bağımsız kolların oluşması mahzuru vardır. Yaresan, Handanları birbirine bağlayan Ser-seporden denen kurumun sayesinde bu meseleyi halletmiştir. Bu kurum, iş bölümü ve önderler hiyerarşisini meşru kılmanın da içerisinde yer aldığı bir dizi işlev görür.

> Aslına bakılırsa, önderler ve müritleri arasında güçlü dikey sadakat teşkil etmesi sebebiyle meşru kılmaktan da öteye gider.
> Yalnızca manevi üstad, ya da Pir ile müritleri arasında kurulan bir ilişki değildir bu; aslına bakılırsa, daha çok bir kanbağı gibi bir ilişkidir. Üstadın fiziki çocukları ile manevi çocukları arasındaki ilişki bir tür kardeş ilişkisidir. Bu nedenle kan bağıyla ilgili tüm kurallar onlar için de geçerlidir.
> Handanlar arasındaki Ser-sepordan bir tür yatay sadakatin oluşmasını sağlar. Bu şekilde çeşitli seyyid ailelerinin rol ve konumları diğerleri tarafından tanınır ve nihayet bu kolları birbirine bağlanır. Bu, Seyyid aileleri mensupları arasında zaten var olan akraba bağlarına ek bir şeydir (Hamzeh'ee 2008, 303-304).

Bu nedenle, Dersim'e egemen olmak isteyenler en çok bu yapıya saldırmış ve o yapıyı çözmek için ısrarla *seyit*leri sömüren kişiler olarak etiketleyerek bertaraf etmeye çalışmışlardır. Örneğin Uluğ'a göre seyit, vicdanlar ve kazançlar üzerine musallat bir eşkıyadan başka bir şey olmadığını kafaya kazmalıdır (Uluğ 2009, 30). Başka bir kaynakta ise " İmam Ali soyundan olduklarını iddia eden bazı kimseler Seyit diye ortaya atılmış, ağızdan ağza dolaşan birtakım dini bilgiler satarak Kızılbaşlığı övmektedirler. Her yüksek dağı bir ziyaret yeri, bir tapınak hükmünde gördükleri gibi, birçok ardıç ağacını da öyle görürler" (Önal 2006, 164).

Dersim'de, *Raywerlik* ve *pir*lik bu anlamıyla inanç sisteminin iki temel sembolüdürler. *Rê/Yol* içindeki tüm işlemlerden birinci dereceden sorumludurlar. Bu sorumluluk hem yolun devamı, hem de yola uygun olmayan işlem ve pratiklerin önlenmesi için yapılması gereken tüm işlemlerin yerine getirilmesinde kullanılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi bölgenin yapısı nedeniyle tüm sosyal, ekonomik, hukuksal ve politik işlemler *Rê/Yol* olarak tanımlanan, ocak/aşiret ve kutsiyet sarmalı olarak düzenlenen sisteme yüklenmiştir. Sistemde, *pir*lik ve *raywer*lik de ocaklar/aşiretlere bağlanarak interaktif bir yapıda örgütlenmiştir. Dolayısıyla hizmet alanlar ve hizmet verenler olarak ikiye ayrılsa da, hizmet verenler kendi içinde aynı zamanda hizmet alanlar olarak karşımıza çıkarlar. Bu şu demektir: Dersim'de aşiretler bazında bazı aşiretler sadece inanç içinde hizmet alırlar. Bunlara, talip aşiretleri denir. Örneğin, *Şadiyan, Hizolan, Demenan, Xıraniyan, Xormekan*, *Karsan, Lolan, Rutan* bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında, *seyit* olarak tanımlanan ve hem hizmet veren, hem de hizmet alan ocak/aşiretler vardır. *Dewrêşgewran, Bamasûran, Seysawunan, Ağuçan, Dewrêşcemal, Cemalavdel, Kurêşan, Sarısaltux, Şixmemedan, Şixamaedan* de seyit olan ocak/aşiretlerden bazılarıdır.



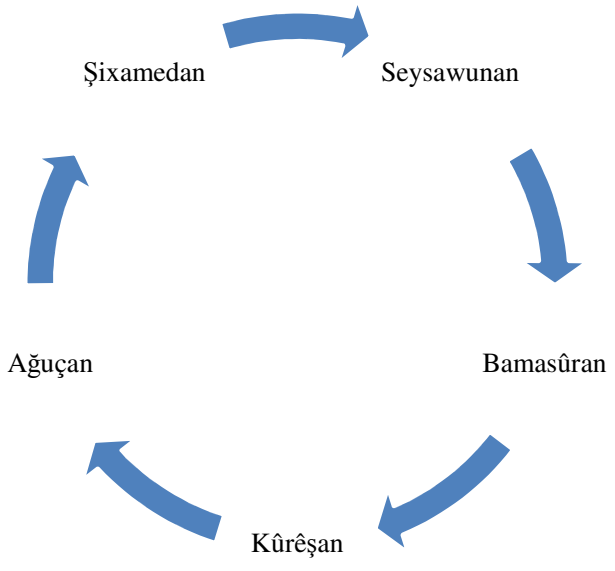
Harita III.1. Mazgirt ilçesinin köyleri ve köylerde meskûn aşiretleri, Dersim aşiretlerinin bir bölümünü oluşturmaktadır[13]. Veriler: Dilşa Deniz – Uygulama: Hüseyin Deniz.

Bu ocak/aşiretler hizmet veren sınıfında iseler de, Dersim'de tüm aşiret ve ocaklar aynı zamanda hizmet alan sınıfındadırlar. Bu aşiretlerin de *pir*leri ve *raywer*leri vardır.

[13] Köylerin Türkçe isimleri için Ek-1'e bakınız.

Dersim inanç siteminde *pirsiz* olmak, *Rê/Yol* dışında olmak anlamındadır ki bu aynı zamanda bir küfür olarak da kullanılır. Bu nedenle herkesin mutlaka *piri* ve *rayweri* vardır. Bu *pirlik* ve *raywer*lik ise kurumsal olarak ocaklara/aşiretlere bağlanmıştır. Yukarıda s*eyit* aşiretleri olarak belirttiğimiz bu aşiretlere bağlı tüm erkekler *pir* ve *raywer*lik yetkesine sahiptirler. Yine yukarıda açıklandığı üzere, bu yetke babadan oğula geçen bir nitelikte olup, yetkeyi kullanıp kullanmamak ise bireyin elindedir. Bir talip, taliplik yapıp yapmamaya karar verme hakkına sahip değildir ancak bir *pir* adayı bunu aktif *pirlik* hizmeti olarak kullanıp kullanmama hakkına sahiptir. Onun yapmadığı durumda o aşiret/ocaktan başka biri bu işlevi yerine getirir, ancak hakkı bakidir.

Peki, kim kimin *piri/rayweri*dir ve buna kim karar verir? Dersim inanç sisteminin esas omurgasını, bu soruya verilen yanıt oluşturur. Burada '*dest dêst da dest destê Heq da/el ele el hakka'* adı verilen döngüsel sistem devreye girer. Bu şu demek kişilerin *piri/rayweri* bağlı olduğu aşiret üzerinden belirlenir. Burada kişiler kişilere değil, aşiret/ocaklara bağlanmıştır. Yani bireysel tabilikten öte, doğuşundan itibaren bireyin bağlandığı bir kolektif tabiiyet ilişkisi üzerinden belirlenmiştir. Hangi aşiretin hangi ocak/aşiretin talibi olacağı bir sitem dâhilinde bellidir. Buna örnek vermek gerekirse:



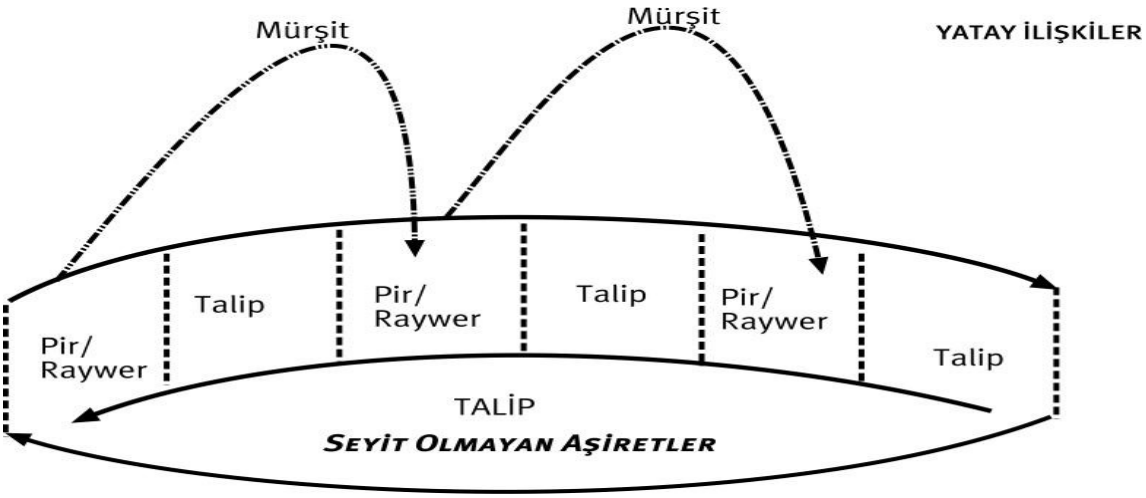
Şekil III. 8. *El ele el hakka* döngüselinin küçük bir prototipi. Uygulama: Dilşa Deniz.

Yukarıdaki şema bu sistemin birebir şekli ve tamamı olmadığı gibi, döngü de bu kadar basit ve düzenli değildir. Daha karmaşık bir yapı mevcuttur. Bu sistem, kendi içinde de

buna benzer küçük sistemler oluşturmaktadır. Örneğin *Bamasûranlar* sadece *Seysawunanların talip*leri değil, aynı zamanda kendi içindeki bölümlerin *pirlik* ve *rehberlik* yetkeleri de vardır. Örneğin *Moxindi* ve *Lödek'*teki *Seyweyisan ezbeti/*segment, *Kupik* Köyündeki *Seynûriyan, Seydawasan ve mal a Ali Seymıstefê ezbetler*inin *pirl*eridirler aynı zamanda. *Lodek* köyündeki *Seykekilan ezbeti*/segmentinin ise *Kupik* köyündekilerle bu anlamda bir bağları yoktur. Bu durum, diğer aşiretlerarası *taliplik/pirlik* ilişkisinden bir miktar ayrılır. Diğer durumda tüm aşirete/ocağa talipler, *pir* gözüyle bakarken, burada her iki tarafın da aynı ocak/aşiretten olması sebebiyle bu durum ortadan kalkar; sadece ilgili *ezbetlerin* birbirleriyle bu türden bir pozisyonel durumu devam eder.

III.3. Mürşitlik

*Mürşit*lik, Dersim inanç sisteminde en kolay ve en zor anlaşılan bir alandır. Dersim ocaklık sisteminde, *pirlik* ve *raywerlik* yetkeleri olan ya da her ikisini birden taşıyan aşiret/ocaklar bellidir. *Mürşitlik* ise bundan biraz farklılık taşır. *Mürşitlik* ocaklara bağlı olmaktan daha farklı bir şekilde belirlenir. *Pirin piri mürşittir.* Bu şu demektir; ben *Dewrêşgewr'*li isem benim pirim *Bamasûran* ocağındandırlar. *Bamasûran* ocağından olan *pirimin piri* eğer *Seysawûnanlı* ise benim *Mürşidim Seysawûnanlıdır*. Eğer benim *pirim Bamasuranlı*ların kendi iç döngüsünde bir başka *Bamasûran*lı ise, o zaman o segmentteki/*ezbet*teki kişiler benim mürşidimdirler. Kısaca '*pirimin piri benim mürşidim olur'* olarak özetleyebiliriz. Burada hem ocak, hem de kişiler bazında bir ilişki söz konusudur. *Pir*imin geldiği ocak, özellikle de *ezbet*in tümü benim *pir* ocağım, hepsi benim potansiyel *pirim*dir. Bu anlamıyla hepsine saygı göstermek durumundayım. Ancak o *ezbet* içinde taliplerin bölüşümünde, ben hangi *pir*in payına düşmüş isem fiili olarak o benim *pir*imdir. Esas hak ve yükümlülükler bu *pir* ile karşılıklı olarak aramızda işler. Benim mürşidim ise pirimin piridir, mürşit ocağım ise *pir*imin *pir*inin geldiği ocak ve özellikle de onun geldiği *ezbet/*ailedir.



Şekil III. 9. *Rehber/raywer, pir, talip* ve *mürşitlik* ilişkisi. Çizim: Dilşa Deniz –Uygulama: Hüseyin Deniz.

Peki, bu durumda inanç sistemi içinde mürşidin görevi nedir? İnanç sistemi içinde *mürşit* de bir *seyit* ocağından geldiği için zaten bir *pir*dir. Aynı zamanda da bir başkasının *talib*idir. Bu nedenle *mürşit* olarak da bir *pir*in yaptığı her işi yapar. *Mürşit* olarak gittiği yerde de bu hizmeti verir. Burada en önemli ayrıntı, *talip* açısından *pir*den de üst bir basamakta olduğu için, daha büyük bir önem atfedilmesidir. Ancak *mürşid*in bana göre en önemli özelliği bir ***temyiz*** makamı olmasıdır. Bu şu demektir; Dersim inanç sisteminin *Rê/Yol* olarak tanımlanan sistem, hayatın bütün alanlarını kucaklayan bir düzenleme sistemidir. Bu sistem içinde tüm toplumsal ilişkiler, bir kutsiyet çerçevesi içinde oluşturulan hukuksal bir sürece tabi tutulur. Bu nedenle günlük basit bir kavgadan, cinayet ve *Rê/Yol* dışı bir dizi olay bu çerçevede ele alınır. Bütün bu işlemler, *Yol* kararları içinde ve yolun uygulayıcıları olan *pir*ler/*raywerl*er tarafından yerine getirilir. Bu işlemlerin en önemlisi, adalet sistemiyle ilgili olanlardır. Bütün toplumsal anlaşmazlıkların çözüm yeri, *Yol* için yapılan toplantılar yani *mıslet*ler[14] ve *cem*lerdir. Bu inanç günlük işlerin düzenleyicisi olarak, bütün sosyal ilişkiler, hukuk sistemi bu inanç üzerinden yürütülür. Yılda bir kez *pir/raywer/mürşit* taliplerini gezip sorunları dinleyip çözüme ulaştırma üzerinden, sosyal yaşamı etkileyen kararların alınmasında, yürütülmesinde ve geliştirilmesinde temel olarak işler. Dersim'de adli suç oranının çok düşük olmasında, bu yaşayan, açık, demokratik inanç pratiğinin ürünüdür. Çünkü burada, inanç önderi ile izleyicileri arasındaki iletişimin devreye girer. Bu sistemde pirler (keza

[14]Bir sorunu çözmek için yapılan toplantı. *Mıslet* herhangi bir zaman ve yerde yapılacağı gibi cem/cıvat içinde de olabilir. *Mıslet* bittikten sonra yani sorunun konuşulup çözümünden sonra cıvat/cem'e devam edilir.

dedeliğin kırsal formatında da), bizzat taliplerini kendi sosyal ve fiziki ortamlarında görme, dinleme yükümlülükleri vardır. Bu nedenle olayları görme ve kavramada, ortamından soyutlanmış bireylerden sağlanan, soyut bilgi üzerinden değil, tüm tanıkları ve gerçekliği ile görme olanaklarına sahip bir iletişim kurma pozisyonu mevcuttur. Dolayısıyla karar vermede etkili olan bu durum, karar sürecini sadece pirin etkili olduğu bir süreç değil, tam tersine toplumla interaktif bir karakterle, *Rê*/*Yol* gerekleri, kuralları izlenerek kolektif bir karar alma süreci işletilir. Ortamda kurulan meclisle birlikte, yolun kurallarına uygun kararlar verilmesi, *pir*in kişisel ve yanlış karar verme sürecini önemli ölçüde önlerken, sistem burada hata yapılmasını da ihtimal içine alarak, süreci daha da güvenilir kılıcı bir başka önlemi de tedarik eder. Bu, *pir*in yanlış, haksız karar alma durumunda kişinin *mürşid*e, yani *pirinin pirine* başvuruda bulunma, başka bir söylemle temyiz sürecinin işletilmesidir. Yani pir de *Rê/Yol*'un kontrol sistemi içinde ve sonsuz bir döngüye bağlanmış bir mekanizmanın denetimindedir. Bu iki uçlu kontrol sistemi, *haq/adalet* sisteminin nasıl bir temele oturduğunu açıklar.

İşte *mürşitlik* kurumu, *pirin/raywerin* adaleti bilerek ya da bilmeyerek yerine getirmemesi durumunda, uygulanan bir temyiz mekanizması olarak işlev görür. Bu da sistemin, titiz bir şekilde çalıştığına dair önemli bir veridir. Dolayısıyla günümüz evrensel hukuk sistemlerine kaynaklık edebilecek ve bu sistemlerden faydalanma olanaklarının araştırılmasını da açıkça gösteren bir zemindir burası. Bu nedenledir ki Dersim bölgesinde adli suç işlenme oranı, bu inanç sisteminin ve onun kültürünün yarattığı yaşam ikliminde yok denecek kadar az olmuştur. Buna ilişkin veriler bir çalışmada şöyle özetlenmiştir:

> Tunceli'de adli olaylara ilişkin veriler, mahkemeler tarafından kesin mahkûmiyet kararı verilen suçlarla ilgili istatistikî bilgilerden alınmıştır. 2006, 2007, 2008 ve 2009 yıllarına ait bu bilgilere dayanılarak ilde işlenmiş suçlar kategorik olarak tanımlanmış ve dönemlere göre sınıflandırılmıştır. Buna göre kentte işlenen ve ceza mahkemelerince mahkûmiyet kararı verilen genel suçların sayıları 2006 yılında (324), 2007 yılında (261), 2008 yılında (207), 2009 yılında (163) olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla 2009 yılında işlenen suçların oranı 2006 yılına göre (%49), 2007 yılına göre (%37.54), 2008 yılına göre (%36.1) oranında azalmıştır. Diğer kentlerde yaygın olarak görülen özel hayata karşı işlenen suç ile kapkaç olayları 2006-2009 yılları arasında görülmemiştir.
>
> Yıllar itibariyle basit yaralama olayları, müessir fiil, tehdit, dolandırıcılık suçlarında azalma görülürken, uyuşturucu madde kullanımı ile mala zarar verme suçlarında artış görülmüştür (Akın 2010, 59).

III.4. Dersim İnanç Sisteminin Yan Destekleri: Musahiplik ve Kirvelik

Dersim inanç sisteminin *raywer/pir* ve *mürşit* ile *taliplik* ilişkisinin dayandığı ocak ve aşiret sistemi toplumsal sistemin ana omurgasını oluştururken, bu ana omurgaya dışarıdan kurulan iki ayrı sistemle güçlendirme yapılmıştır. Bu sistemler, kirvelik ve musahiplik olarak karşımıza çıkarlar. Aşiret/ocak ilişkisi, yani kan bağına dayalı yürüyen dikey toplumsal yapılanmanın, yine inanç sistemi içinde zorunluluk olarak tanımlanan kurgusal/sözleşmeye dayalı bu iki kurumsal yapılanma ile yatay olarak sarmalanarak toplumsal yapı çözülemeyecek şekilde güçlendirilmiştir. Kanbağı ile kendiliğinden yürüyen aşiret sistemi içinde evlilik ilişkisinin yürümesi teşvik edilmiş, böylece soylar yürütülmüş, sözleşmeye dayalı bu kurgusal/*fiktif* akrabalık ilişkileri içinde de evlilik/cinsellik tabulaştırılmış ve bu karakteri ile sınırları çizilmiş bir ilişki inşası ile toplumdaki bağlar çözülemeyecek bir karakterde birbirine bağlanmıştır. Bu kurumların inanç içinde bir zorunluluğa tabi tutulup, istisnasız her erkek bireye yüklenmesi, onun sürekliliğini de kendiliğinden inşa etmiştir. Bu yapısal durum, özellikle de kurgusal akrabalık olarak *kirvelik* ve *musahiplik* kurumları, Dersim toplumsal yapısı ve bunu omuzlayan inanç sisteminin en özgün yanını oluşturmaktadır.

III.4.a. Musahiplik:

Musahiplik kısaca *yol kardeşliği*'dir. Ancak bu kardeşlik o kadar kolay tanımlanabilecek bir ilişki değildir. Buradaki kardeşlik sistemine yüklenen anlam, görev ve sorumluluklarla kardeşlik ilişkisinin çok *ötesine* geçmektedir. Zaten öyle tasarlanmıştır. Peki, bu *öte* kısmı nasıl formüle edilmiş ve uygulanmıştır?

Öncelikle bu kardeşlik ilişkisinin, önemli bir seçim olarak bireye (erkek) tanınmış bir hak olduğunu söylemekle başlamalıyız. Burada seçimi, çocuk yaşta olmasına rağmen birey yapar. Erkek çocuklara, doğdukları andan itibaren aile ve çevre bireylerince ileride bir musahip seçmek durumunda olduğu sürekli olarak hatırlatılır. Bu hatırlatma, bireysel söylemlerden öte toplumsal pratikler, yani günlük hayat içindeki işleyişler üzerinden yapılır. Seçim süreci, oyun arkadaşlığından, evlilik öncesine kadar uzun bir aralıkta yapılabilir ancak esas tamamlanma her iki musahip de evlendiğinde yani dört kişi olduklarında tamamlanmış olur. Ancak o zaman *Rê*/*Yol*'un gereğini yerine getirmiş ve görgü cemine katılma hakkı kazanmış olurlar. Bu süreç içinde oğlan çocukları birlikte oynadıkları, iyi anlaştıkları ve sevdikleri arkadaşlarından en çok öne çıkanını önce bir oyun söylemi olarak '*mısawiyê mın*/musahibim' olarak söylemeye başlarlar. Buna,

ailelerce müdahale edilmez çünkü süreç içerisinde bunların değişme ihtimalleri de göz önüne alınır. Çocuklar bu söylemlerini devam ettirir veya değiştirebilirler de. Ancak ergenlikten itibaren buna dair bireysel olarak arayış ve gözlemleri devam eder. Bu durum, sevdikleri bir arkadaşları üzerinde yoğunlaşır ve bu kararlarını ailelere söyledikleri andan itibaren aileler, duruma toplumsal bir sözleşme niteliği kazandırıcı işlemleri başlatırlar. Ya da herhangi bir anda bir karşılaşma ile karar verir ya da evlenmek üzereyken uygun olan birine karar verilir ve teklif edilir.

Bu, ailelere söylendikten sonra, ailelerin birbirini ziyaret ederek hediye alış-verişleri başlar. Durum, resmileştikten sonra, artık ahret/*yol kardeşliği* için adımlarını atmış oldukları için bu konuda mevcut süreç başlamış olmaktadır. Bireysel olan bu seçim, toplumsal süreç başlatıldıktan sonra bireysel bir seçimden çıkıp, çok katı kuralların uygulandığı, toplumsal hukuki bir sürece dönüşmüş olacaktır. Şöyle ki, bu iki kişinin yakın akrabaları arasında, kullanılan tabirle *yedi göbeğe* kadar evlilik tabusu işlemeye başlamış olmaktadır. Ancak ondan önce başlayan evlilikleri etkilemeyecektir. Hükmü başladığı tarihten itibaren başlar.

Musahip ve akrabalarıyla evlilik/cinsel ilişki yasağı, hala en titiz uygulanan kuraldır. İhlali, en sert yaptırım olan *düşkünlük*'le yani toplumdan ihraç edilme ile cezalandırılır. Bütün toplumsal kuralların bir şekilde yumuşadığı çağımızda bile, bu kural çok titiz bir şekilde hala işlemektedir. Yeni süreçlerin dayatması sonucu Dersim'de musahiplik edinmede ciddi bir vazgeçiş süreci gözlemlenmektedir. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi kentlere, bilhassa yurt dışına göç ile birlikte, evlilik ritûelinin musahiplik ile başlatılmasına olan uygunsuzluğu; ikincisi, birincinin de nedeni olan musahiplikteki evlilik tabusunun, yayılan nüfusa uygulanmasında kontrol dışı bir durumun varlığıdır. Çünkü bu kültürün bireyleri, farkında olmadan musahibin yakınlarından biriyle evlenmek gibi tabusal ve ensest ilişkiye denk düşen bir duruma düşmekten son derece korkarlar. Bu korku, musahiplikten kaçınmaya neden olmuştur. Göç edilen yerlerdeki üçüncü ve dördüncü kuşakların varlığı ve bu kuşakların musahiplikle ilgili bir hafıza kaydının olmayışı da anne ve babalarının bu endişesinin yarattığı fiili bir durumun sonucudur. Bu, musahiplikteki cinsel tabunun etkisinin büyüklüğünün ve günümüzdeki varlığını gösteren bir veridir.

Musahipliğin, Dersim toplumunda inanç içinde en katı kurallara tabi olan bir sözleşme olmasını, onun işleviyle açıklamak gerekir. Musahipler, "kardeşten ileri" bir karakterle,

birbirlerinden, birbirinin her tür eyleminden sorumlu tutulmaktadırlar. Bu sorumluluğu en iyi açıklayan, sanırım bir musahibin işlediği bir suçtan diğerinin de sorumlu tutulması olarak açıklanabilir. Bu kaba bir uygulama olarak düşünülse de aslında derin ve köklü bir anlam üzerine oturtulmaktadır. Şöyle ki, varsayalım bu iki kişiden bir suç işledi. Musahiplik sözleşmesinin kardeşlikten ileri tutulmasının anlamı burada karşımıza çıkar. Bu, kardeşlikten ileri kısım, her ikisine de toplumda tüm sırlarını birbiriyle paylaşma yükümlülüğü getirmektedir. Bu yükümlülüğün içinde sırdaşlık önemli bir kalem olarak kişilere birbirinin sırrını ölünceye kadar taşıma sorumluluğu yükler. Bu aslında bir denetleme ve kontrol sistemidir. Yani, sırı paylaştıkları zaman, birinin yaptığı kötü bir şeyden, diğerinin de haberdar olmasını gerektirir. Haberdar olmak da birinin işleyebileceği bir hata/suçun diğerinin fark edip önlemesi ya da uyarması, doğru olarak yönlendirmesi anlamına gelir. Haberdar olmamak musahibi ile yeterince ilgilenmemesi, onun kendisine güvenecek şartları oluşturmaması olarak da yorumlanabilecektir. Bu, *Rê*/*Yol* içinde bir suç oluşturabilir. Diyelim ki haberdar oldu, engellemeye kalkıştı başarılı olamadı. Bu durumda da *Rê/Yol* içinde gerekli mekanizmaları harekete geçirmekle yükümlüdür. Yani büyüklerden, yaşlılardan, ya da *pir*/*raywer*/*mürşit* herhangi birinin uyarılmasını gerektiren bir durumdur. Bunu yapmamak, *Rê/Yol* içinde bir suç olarak tanımlanmış ve sorumlu olduğu bir işi yerine getirmemek, *Rê/Yol*'a karşı işlenen bir suç olarak tanımlanmıştır. Ancak süreç her zaman acımasız değildir. Diyelim ki bütün sorumluluklarını yerine getirmesine rağmen, musahibinin işlediği suçtan haberi gerçekten olmamıştır. Bu durumda, suçu işleyenin yükü daha da ağır zira iki suç işlemiş olmaktadır. Biri musahibine karşı yani ikrarına karşı, diğeri de bu ikrarın da parçası olduğu genel ikrara yani *Rê/Yol*'a karşı işlenen suçtur. Bu suç, bireye karşı işlenmişse bu durumda bireye karşı işlenen suç olarak üçe katlar. Böylesi bir durumdaki kişi asla affedilmez.

Musahipliğin başlatılması genel olarak görgü *cem*i olarak tanımlanan *cem* ile başlatılır. Ancak benim içinde yetiştiğim Dersim'de bu *cem* ile *musahip*liğin başlatıldığını görmedim ve duymadım. Bunun iki sebebi olabilir. Birincisi Dersim sisteminde böyle bir zorunluluk koşulmamıştır. İkincisi ise yasaklı bir inanç olması sebebiyle bunun pratikte uygulanma durumu olmadığından bu kural yumuşatılmış olabilir.

Musahip olunduktan sonra, her iki taraf diğerini kardeş eşlerini de kız kardeşleri olarak görür, çocukları da kendi çocukları olarak düşünmek durumundadırlar. Bu, hayali/imkânsız olarak düşünülse de Dersim sisteminde, pratik uygulamada/gerçek

hayatta karşılığı olan bir şeydir. Kardeşlik kurgusal olsa da pratik uygulamada gerçek bir karşılığı vardır. Gerçekten de birbirinin öz kardeşlerinin çocukları konusunda sorumluluk duymasalar da, musahiplerinin çocukları ve eşleri için gerçek bir sorumluluk duyarlar çünkü böyle bir toplumsal/kültürel kodlamanın kapsamı içerisindedirler. Bu nedenle, zor zamanlarında birbirlerinin yardımına ilk koşanlar onlardır. Bu koşma durumu, bir istekten öte kendiliğinden devreye giren bir sorumluluk ve zorunluluk duygusudur. Bu, tarafı olduğu toplumsal sözleşmenin bir yükümlülüğü olarak öğrenilmiş bir duygudur. İhlali toplum tarafından sosyal bir baskıya ve müeyyideye tabidir. Bu durum, musahipliği toplumsal yapıyı güçlendirmek için tasarlanmış, güvenlik ve dayanışma yüklü, önemli ve güçlü bir kurum olarak karşımıza çıkarır.

Bütün diğer durumlarda olduğu gibi, toplumsal varlığın devamı için elzem olan bu kurumlar, hep kutsiyet üzerinden tanımlanmış ve tasarlanmışlardır. Kutsiyetin kullanımı, tesadüfî bir durum değil bilinçli bir seçimdir çünkü bu şekilde kurumlar güçlü ve uzun ömürlü olmaktadırlar. Bireyin uzun ömürlü ve güçlü olması, bu kurumun kutsiyetine saygı ve destek üzerinden kurgulanarak, birey kurumu, kurum da bireyi destekleyecek şekilde bir interaktif karaktere kavuşturulmuş; ikisinin kaderi ve ömrü, birbirine bu denklem üzerinden bağlanmıştır.

Musahiplik, toplumsal olarak tabusal bir alana dönüştürülerek, kısmi olarak bireyin özeline ve bu özel üzerinden yeniden değerlendirilerek, toplumsal onayın en açık ve net olarak arandığı bir olguyla sembolize edilen bir yapı ve yapıya ait içerik olarak karşımıza çıkar. Musahipliğin yukarıda anlatıldığı üzere, özellikle aile kurumunun ve dolayısıyla toplumsal yapının dış ana destekçisi olarak öneminin okunmasına yarayan bu sembolik nokta, musahipliğin evlilik öncesinde mutlaka kurulması gereken bir kurum olarak zorunlu koşulmasıdır. Bu zorunluluk iki yapının karşılıklı olarak birbirini önemli şekilde destekledikleri gösteren önemli bir bağlantıdır.

Daha önce musahipliğin seçimi anlatılırken, musahip bulmanın kişinin kendi evliliğinden önce olmasının ön koşul olduğu belirtilmişti. Bu gereklilik, evlilik seremonisinde yer alan önemli bir "kutsal rol" olarak ritûele oturtulmuştur. Bu rolün yerine getirilmesi için musahibin önceden mutlaka belirlenmesi gerekir. Musahiplik, evlilik seremonisinde baştan sona kadar yan yana durup, dayanışıma formu olarak ritûele yerleştirilmiş, daha doğrusu bu seremoni başından sonuna kadar, bu iki kişinin dayanışması olarak ritüelin içinde tanımlanmıştır. Kişiler bu tanıma uygun olarak sadece rollerini oynarlar.

Bu rolleri kısaca şu şekilde anlatmak mümkündür: Musahiplik hukuku, en çok sevdiği/güvendiği bir arkadaşını, duygusal ilişkilerinin detaylı paylaşımını yaptığı/yapacağı kişiyi seçmekle başlar. Bu nedenle, evliliğe karar verme süreci ve sonrasındaki ciddi paylaşım, bu rolün ilk ürünüdür. Bu sürecin işletilmesi ve evliliğin ailelere anlatımı ve başlatılması için ilk adımın atılmasında da dayanışırlar. Bu tür bir durumda, kırsal alanın özellikleri ve eski dönemlerde, karşı cinse ulaşmanın yollarının olanak ve şekli göz önüne alındığında, bir musahip, kendi "öteki parçasının" taleplerini ulaştırmada çok büyük bir işleve sahiptir. Hem gencin kendi ailesi, hem de kız ve ailesiyle ilişki kurmada etkili bir rol oynayabilir. Süreç resmileştiği andan itibaren, tüm sürece musahip de dâhil olur. Ancak musahibin esas resmi görevi, "düğün" olarak tanımlanan ritûelin en kolektif/görsel boyutunda, yani toplumsal sözleşmenin gereği olarak toplu paylaşımın ve onayın adım adım sözleşmeye çevrilen boyutunda somut bir görünüme bürünür. Seremoni boyunca, ikisi adeta bir bütünün iki yarısı gibi dolaşırlar. Bu arada taraflardan biri evli ise onun eşi de gelin adayı ile ilgilenir. Musahibin eşi, gelini almaya giden "seçilmiş" kadınlar olarak tanımlanan *berbi*lerden biri olur[15]. Dersim folklorunda, gelin alma seremonisi için birkaç kadın seçilir ve bunlar renkli çarşaflar giyerek, at üzerinde, gelin evinin bulunduğu mekâna giderlerdi. Bu, atlar arka arkaya dizilerek ve at üstündeki *berbil*erin dizilişinde de bir hiyerarşi gözetilerek oluşturulan, görselliği önemli bir törendir. *Berbiler* kesinlikle atlara bindirilmiş olurlar. At yoksa katırlar da tercih edilebilir ancak eşek bu tür durumlar için kesinlikle kullanılmaz çünkü hayvanlar da bu seremonik ve sembolik dünyada hiyerarşik bir kodlamaya tabi tutulmaktadırlar. Eşeğe binmek bir tür aşağılayıcı bir anlam taşıdığından kullanılmazlar. Katırlar bir nebze kabul edilirlerse de asıl olan attır.

Bir gelin alayı, en az üç dört kadının atlara bindirilmiş ve her atın başının bir erkek tarafından çekildiği, atların arasında belli mesafelerin konularak bir tür estetik görüntü amacı da taşınarak yol aldığı bir insan kitlesidir. Alayın içinde erkekler de atlı olarak yer alabilirler ancak o daha çok keyfiyete bağlıdır. Alayın esası olan *berbi*lerin atları arasında yer almazlar. Onlar alayın "olmasa da olur" parçalarından biri olarak işlev görürler. Bu alaya, her zaman davul zurna eşlik eder. Mesafeye göre belli aralıklarla bu davul ve zurnalar çalar, zaman zaman mola verilerek oyun oynanır ve yola tekrar devam edilir.

[15] Şimdi artık bu türden seramoniler ve dolayısıla *berbiler* yoktur. Ancak yine de köylerde gelin almaya gidildiğinde bu kadar tanımlı formel olmasa da bazı kadınlara *berbi* denmektedir.

Davul ve zurna, alayın ve seremoninin önemli bir parçasıdırlar. Damadın, köyünden çıkışta ve geri dönüşte ve yine gelinin köyüne girişte ve çıkışta mutlaka çalarlar.

'*Berbi*'ler gelin evi tarafından da özenle karşılanırlar. Onlar atlarından indirilir içeriye alınır ve gelinin yanına götürülürler. *Berbi*lerin seçiminde de bazı kriterler vardır. Bunlar, genellikle damadın ailesinden kadınlardır. Annesi, kız kardeşleri, halaları, teyzeleri, musahip eşleri, kirve kadınları veya aile dışından sevdikleri, yakınları, komşuları da olabilir. Bu kadınlara *berbi* olmaları teklif edilir. *Berbi*lere hem kız tarafı, hem de oğlan tarafınca hediyeler verilir. Tabi onlar da her iki tarafa hediyeler verir. Bu hediyelerin en büyüğü, büyük veya küçükbaş hayvanlar ile kumaşlar, el işleri, havlu veya yağ gibi değerli besinler de olabilir. *Berbi*ler gelin kız ve kızın yakınlarına hediyeler verir ve alırlar. *Berbi*lerle birlikte istekli başka kadınlar da gidebilirler. Bu nedenle, bir tür görevli olan *berbiler* konvoyda mutlaka ilk olarak dizilir ve arka arkaya getirilirler. Diğer kadınlar ise yine atlı olarak onların arkasından devam edebilirler. *Berbi*lerin hangileri olduğunu gösteren semboller de vardır. *Berbi*ler bu amaçla omuz ve dirsek arasında kollarına renkli bir eşarp veya tülbent bağlarlar. Böylece tören içinde ve yabancı oldukları bir ortamda görevli kadınlar olduklarının anlaşılması sağlanır. Onlara görevlerine uygun olarak muamele edilir. Bu muameleler, özellikle onların beslenme ve barınmalarında belli bir özen ve önem dâhilinde yer almaları için gösterilen ihtimam olarak tanımlanabilir.

Peki, *berbi*lerin görevi nedir? *Berbil*er, kadınlar olarak, bir kadını/gelini bir yerden başka bir yere salimen getirmekle görevli olarak yollanan kadınlar şeklinde tanımlanabilirler. Yolculuk esnasında gelinle diğer erkeklerin münasebeti yasaklanmıştır. Gelinin herhangi bir ihtiyacı, bu kadınlar üzerinden ve kadınlar aracılığıyla yerine getirilir. Geline yolculuk boyunca göz kulak olurlar. Bu nedenle, gelini alıp döndüklerinde gelin bu *berbi*lerin tam ortasında yer alır. Yani altı tane *berbi* olduğunu düşünürsek, gelinin atı baştan ve sondan dördüncü at olur. Yani önden üç *berbi* ve arkadan üç *berbi* ona eşlik ederler. Bu sayının mutlaka eşit olması gerekmez ancak mümkün olduğunca tam ortaya denk getirilmeye çalışılır. İşte bu, *berbiler*den biri, musahibin eşi olabilir. Bu durumda damadın kız kardeşlerinden daha yakın bir ilişki kurma yetkisi vardır. Gelinle ilişki de damada yakınlıkla orantılı olarak yürüyen bir şey olmakla birlikte, genç olmak da bir etkendir. Yaşlı bir haladan daha genç bir kadın daha çok yakınlaşabilir gelinle. Ancak dünür topraklarında yaşlı bir hala, teyze, anne söz söylemede öncelikli yetkilidir.

Dersim'de düğünler genellikle üç gün sürer. İlk iki gün damat evinde düğün töreni yapılır. Son gün veya eğer gelinin evi uzak ise ikinci günün akşamında kız tarafına gidilir. O gece, orada kalınır ve ertesi gün sabah ile öğlen arasında bir saatte kız alınır ve oğlan evine dönülür. Üçüncü gün, düğün mutlaka bitirilir. Tüm önemli günlerde, ritüellerde ya da seremonilerde olduğu gibi, düğün de genellikle Perşembe günü başlatılır ya da Perşembe bitirilir. Oğlan evinde düğün başlatılmadan önce kız evine *dermalçi* adı verilen bir kişi ile hediyeler ve düğünün orada yapılacak kısmı için kesilecek hayvan ve diğer malzemeler yollanır. *Dermalçi* aynı zamanda ve genellikle düğün yemeğini yapabilecek bir aşçıdır. Bu aşçı, düğün alayının geldiği gün ya da gecenin yemeğini yapar. Düğün alayı, bir gün önceden gelirse damat tarafı ile birlikte, sadece son gün almaya gelirse o, gelin alayının geleceği günün akşamı sadece kız tarafında kına gecesi yapılır.

Kına gecesinin kendine özgü bir ritûeli vardır. O gece köylüler, özellikle gençler gelin evine davet edilirler. İstenmesi durumunda davul zurna da getirilir. Zaten damat tarafı gelmişse mutlaka davul zurna getirilmektedir. Gençler, özellikle o akşam, davul zurna eşliğinde halay çeker ve oyunlar oynarlar. Gecenin ilerleyen saatlerinde kına katı bir şekilde yoğrulur ve topaklar haline getirilip bir tepsinin içine konur. Bu topakların üzerine sayıları keyfiyete bağlı mumlar dikilir ve yakılır. Bu tepsi elden ele alınarak davul zurna ya da söylenen *kılamlar/*türküler eşliğinde uzun süre oynanır. Bu süre genellikle mumların bitimi olarak düşünülebilinirse de bu çok katı bir kural değildir, daha çok orada oynamak isteyen gençlerin enerjisi ile ilgili bir şeydir. Biten mumlar yenilenerek devam edilebildiği gibi, mumlar bitmeden de bitirilebilir. Bu arada herkes bu tepsiye para atar. Bu paralar, daha sonra toplanarak davulcu ve zurnacıya verilir.

Eskiden davulcu ve zurnacılara belli bir para verilmez ve bu türden işlemlerle finanse edilirlerdi. Mesela bir düğünde, düğüne gelen herkes davul zurnacı tarafından davul-zurna çalınarak karşılanır ve misafirler de onlara para vermek zorundaydılar. Ayrıca oyun oynarken oyunculara düğün sahipleri, misafirler veya oyun oynayanların yakınları tarafından para takılır. Bu paralar da kesinlikle davulcu ve zurnacıya aittir. Bunun da ötesinde çevre köylerden ve uzaktan gelen misafirler düğün evinin bulunduğu köyde kalırlar. Bu misafirler, komşularca evlerine misafir olarak alınır, doyurulur ve yatırılırlar. Sabah kahvaltısı da verildikten sonra, davulcu ev ev dolaşarak misafirleri düğün evine geri getirir. Akşam dağıtımda da bu işi yapar. Bütün bu süreçlerde, kendilerine misafirlerce küçük miktarlarda paralar verilir. Yine gelin ata bindirilirken de bir miktar

para verilir. Bazen ev sahipleri ve komşularca karşılamalarda davulcunun boynuna kullanılmamış yeni havlu atılması da bir tür ücret olarak kullanılmaktaydı. Davulculara, düğün sonunda düğün sahibi tarafından bazı hediyeler verilirdi. Bunlar genellikle kumaş, yün çorap, havlu vb. şeyler olurdu. Onun dışında bir para ödenmesi söz konusu değildir.

Kına gecesine geri dönecek olursak, oyunda tepsi ile yakılmış mumlarla oynandıktan sonra (genellikle mumlar bitinceye kadar) mumlar içinden ayıklanarak, kına alınır daha cıvık olacak şekilde yoğrulur ve bir tasa konularak gelinin eline yakılmak üzere hazırlanır. Gelin, o gece için özel olarak hazırlanır, damat tarafından veya kendi ailesince kendisine alınan yeni giysiler giydirilir. Kafasına yüzünü de örtecek şekilde, kırmızı bir tülbent ya da eşarpla kapatılarak kına yakılacak yere getirilir. Kına yapılacak yer de ayrı ve özel olarak hazırlanır. Gelinin oturacağı yer temizlenir, altına kapıdan oraya gelinceye kadar hiç kullanılmamış kumaş serilir. Oturulacak yerde mum yakılır ve üzerine sandık ya da kazan gibi bir şey ters kapatılır. Bunun üzerine kullanılmamış kumaşla, üzerine bir yastık ya da minder konulur. Gelin elinden tutularak getirilir, yüzü kapalı olduğu için elinden tutan -ki bu genellikle bu tür işleri iyi bilen orta ya da daha yukarı yaşlarda bir kadın olur- bir kadın tarafından bu hazırlanan yere oturtulur. Bu oturtulma, kurallı olarak yapılan bir işlemdir. Gelin iki kere oturtulur ve kaldırılır, üçüncü kez oturtulur ve kendisine dua edilir. Oturduktan sonra önce sağ elinin avucuna, para ya da altın olan bir miktar kına konur ve iki kere geri alınıp geri konur. Üçüncü kez konulur ve genellikle gelinin erkek kardeşi, erkek kardeşi yoksa da yakınlarının birinin bir erkek çocuğu ya da bir genç tarafından bu kına alınır ve kaçırılır. Buna '*hûne revandın*/kına kaçırma' adı verilir. Bu işlem gerçekleştikten sonra, normal kına yakılma içlemi gerçekleşir. Gelinin her iki avucuna kına konur ve el parmakları kapatılır, onlar da iyice kına ile sıvandıktan sonra beyaz kullanılmamış patiska ya da mendillerle bağlanır. Gelinin ayak parmakları da yine kınalanır ve sarılırlar. Gelin, o akşam kınalarla yatar, sabah erkenden kalkılır, hem eller yıkanır, hem de banyo yapılarak, damat evine giderken giyeceği giysileri giydirilir.

Gelin evden alınmadan, yani içeride hazırlanırken davulcu ve zurnacı dışarıda, kapının önünde çok hüzünlü müzikler çalarlar. Bu esnada gelin yakınları olan kadınlar ağlamaya başlarlar. Dersim geleneğinde, kına gecesinde hüzünlü/acıklı türküler yakılmaz. Olay daha eğlenceli devam eder. Ağlatma işi sabah evden çıkarken olur. Sabah gelinin atı hazırlanırken gelinden önce ata gelinin kardeşi eğer kardeşi yoksa yakını olan genç bir erkek akraba ata biner. Bunun anlamı damat tarafından hediye istenmesidir. Bu hediye

verilmeden attan inmez. Hediyeler genellikle tüfek, para, altın, at, diğer evcil hayvanlar olabileceği gibi takım elbise gibi çoğaltılabilecek türden hediyeleri kapsar. O anda ödeyemeyecek durumda ise damat tarafı, topluluk huzurunda söz de verip, sonradan temin edilebilirler. Bu fasıl geçtikten sonra gelin ata bindirilir ve damat evine hareket edilir.

Damat evinde ise tamamen coşkulu ve eğlenceli müzikler çalınır. Gelin alayı damadın evine yaklaşınca, bilhassa kayınvalide /kayınpeder ve diğer ev halkı alayı karşılamaya giderler. Gelinin atına yaklaşan kayınvalide, ona eve kadar eşlik eder. Evin önünde, ritûelin başka bir parçası/bölümü hazırlanmıştır. At, evin önünde bekletilirken, damat ve musahip damın üzerinde beklemektedirler. Damat ve musahip, ellerinde beyaz birer mendille sürekli olarak ağızlarını kapatmaktadırlar. Her ikisinin elinde de birer elma vardır. Elmaların kırmızı olması önemlidir. Bu elmaların içine altın, para gibi şeyler sıkıştırılır[16]. Ancak buna her yerde rastlanmaz. At üzerinde damat ve musahibin bulunduğu saçağın altında bekletilen gelinin başına önce şeker, fındık, kuru üzüm gibi kuru yemişler saçılır. Bunlar çocuklar tarafından kapışılır. Ardından önce musahip, sonra da damat ikişer kez gelip gelinin kafasına atmak üzere elindeki elma ile gelinin kafasının hizasında dairesel hareketlerle elma olan elini çevirir, ancak elmayı atmaz geri giderler. Sonra, önce musahip arkasından da damat elindeki elmayı gelinin kafasına atar. Özellikle damadın elmasını kapmak çok önemli olarak kabul edilir. Alan kişinin muradı olacağına yorulur. Musahip, elmayı gelinin kafasına isabet ettirmeden atar. Oysa damat isabet ettirmeye çalışır. İsabet etmesinin önemli olduğuna inanılır[17]Bu önem, daha çok doğurganlıkla bağlantılıdır. Bu işlem olduktan sonra, damda sürekli ağzını mendille kapatan damat ve musahip, bu şekilde damdan iner ve kendi evine değil başka bir eve götürülürler. Bu gidiş ve daha sonra damadın eve gelişi esnasında düğündeki gençlerden gerçek-şaka arası bir şekilde dayak yer. Musahip ise onu korumaya çalışır. Gidilen evde bir süre dururlar. Eğer musahip bu köyden biri ise genellikle onun evine gidilir. Değilse yakın evlerden birine gidilir. Orada damat ve musahip yemek yerler. Bir süre sonra damadın evine giderler. Ancak bu o kadar kolay değildir yine yolda ona dayak atarak eğlenmek isteyen gençler vardır. Bu, damadın evin içine girişine kadar devam eder.

[16]Bir kaynağım bunu doğrulamamıştır. Ancak bu bölgeden bölgeye nüanslar gösterebilir.
[17] Bu nedenle gelinlerin kafasına elmanın yaratabileceği hasarı önlemek için kalınca bir şeyler konur.

Elma atımından sonra, sonra gelin attan indirilmek istenir. Ancak gelin buna direnir çünkü kayınvalideden hediye beklemektedir. Bazen bu karşılama, bir hayvanla yapılır. Bu şu anlama gelir; o hayvan, geline kurban olarak adanmış olur veya kendisine verilir. Bazen de altın ve para takılır, gelin öyle attan iner. Attan indirilen gelin, kollarından tutularak eve götürülür. Eşikten geçerken bir kaşığa bastırılır ve eşik pervazı öptürülür. Oradan, evin bir odası ya da bir odanın bir bölümünün perdelerle ayrılan ve *pêrig* denilen bölüme götürülür. Bu bölümde yere temiz örtüler, temiz, yeni yataklar serilmiştir. Gelin, burada görümceler ve diğer kızlarla oturur. Gelin *pêrig*e gelene kadar yüzü kapalıdır, hiçbir şekilde açılmaz. Ancak burada açar, o da yaşlı kadınlar, erkekler yoksa. Onlardan biri var ise hemen yüzünü kapatır. Bu arada, evde düğün misafirlerine son yemek verilir. Özellikle gelinin yemek yemesine önem verilir. Bu yemekten sonra tüm misafirler dağılırlar. Bu dağılma gerçekleşince, damat gelir ve onu da *perig*e alırlar. Belli bir süre onlara evin genç kızları, musahip ve karısı eşlik eder, zaman geçirirler. Akşama doğru herkes çıkar ve gelin ile damat baş başa kalırlar.

Ertesi gün öğlene doğru, sadece köyün kadınlarının davet edildiği bir yemek daveti vardır. Bu yemekte, bir önceki günden kalma varsa et yemeği pişirilir veya yörenin etten sonra en önemli yemeği olan *zırfet/zerfet*tir. Bu büyük bir hamurun yuvarlak olarak yassılaştırılıp, daha önce büyük bir ateşle ısıtılan bir ocağın altındaki küller bir tarafa çekilerek, hamurun bu ısıtılmış ocak tabanına konulmasıyla pişirilir. Fırınların olmadığı dönemdeki fırınlanma metodudur. Akabinde üstünün ekmek sacı ile kapatılır ve kenara çekilen küller, bu sacın üstüne geri çekilir. Bu küllerin üzerine özellikle meşe kozları konularak alttaki ekmeğin pişirilmesi sağlanır. Ekmek, zaman zaman kontrol edilerek altının ve üstünün pişmesi için altı üst değiştirilir. Pişen ekmek çıkarılır. Buna *parğaç/klor* denir. *Parğaçın* ortası bir tepsi şeklinde oyulur ve ekmek içleri dışarı çıkarılır. Ekmek, sadece kabukları kalıncaya kadar oyulur. Daha sonra, bu çıkarılan ekmekler elle ufalanarak geri ekmek kabuğunun içine doldurulur. Bu ekmeğin üzeri *kurut* ayranı ve içine katılmış sarımsakla ıslatılır. Bunu üzerine kızdırılmış tere yağ dökülerek yemeye hazır hale getirilir. Bu yemek en önemli yemeklerden biri olarak genellikle önemli misafirlere pişirilir.

İşte bu yemeğe çağrılan kadınlar, öğlene doğru düğün evinde toplanırlar. Bu sadece kadınlara özellikle evli, daha çok da orta yaş ve üstü kadınlara açık bir toplantıdır. Yemek yenir ve akabinde de gelinin kızlığını simgeleyen bezler kadınlara gösterilerek, küçük bir

oyun oynanır. Bu oyunda, köyün bütün kadınları, varsa diğer misafir kadınlar da, odanın etrafında sıra ile oturtulurlar. Gelin yine yüzü örtülü olarak elinde tutularak odaya getirilir. Yere konan bir sedir yastığının üzerine sırtı oturanlara gelecek şekilde ters oturtulur. Onun arkasında tam hizaya gelecek şekilde kayınvalide oturtulur. Gelinin eline oklava verilir ve oklavayı her iki eliyle kavrayan gelin başının üzerinde görmeden ama bir şekilde kayınvalidesini hedef alarak fırlatır. Yani ona isabet ettirmeye çalışır. Kayınvalide ise yerinden kalkmadan gelen oklavaya hedef olmamaya çalışır. Bu işlem, üç kez tekrar edilir. Bunun arkasından kayınvalide gelir, gelin onun elini öper. Arkasından yüzünü yine açmadan sıra ile oradaki kadınların elini öper. O, el öperken eli öpülen kadınlar da evliliği ve gelecekte doğurması için kendisine dualar ederler. Bu işlem bittikten sonra gelin tekrar geldiği yere döner. Bunun arkasından kadınlar da evlerine dönerler. Bu törende de oradaysa musahibin karısı, gelinin seremoni boyunca yönlendirilmesinde bir asistan olarak ona eşlik eder. Yoksa da, evin kadınlarından uygun olanlar buna eşlik ederler.

Musahip ve karısı, evlilik öncesi özellikle gerdek gecesi ile ilgili gelin ve damadı bilgilendirme görevi de üstlenirler. Yani onları adeta evliliğe hazırlarlar. Bu hazırlık *Rê/Yol*'un kutsiyet sınırları içinde hazırlanmış ve bu şekliyle de kutsiyet yani meşruiyet kazanmaktadır. Aksi durumda o evliliğin toplumca kabulü mümkün olmamaktadır. Bu yüzden, herhangi bir sorun onlara önce iletilir, *Rê/Yol'*un*,* kurallara uygunluğu için atadığı bir görevlidir. Bu görevli soruna müdahalede en küçük sırlara bile ulaşma yükümlülüğü yüklemiş ve bunu sırdaşlık şeklinde kurumlaştırmıştır. Musahipliğin, evliliğin hemen öncesine kadar mutlaka tamamlanması gereken bir süreç olmasının ana sebebi de budur. Kurallara katı bir şekilde uyulmasını sağlamak içindir ve bu nedenle musahipsiz hiç kimse evlenemez(di). Bir tür karşılıklı olarak kişileri birbirine zimmetleme sistemidir bu. Böylece çıkabilecek sorunlara önceden müdahale etme ve çözme olanağı sağlamış olmaktadır. Bu zimmetleme bir ömür boyu ve tüm akrabalık ilişkisi içinde kutsiyet etiketli olarak devam ettirilmektedir.

Bunun diğer anlamı birbirini gözetmek ve paylaşmak, özellikle de insanın böyle bir kurumlaşmış sırdaşlık ilişkisi dışında hiç kimse ile paylaşamadığı/paylaşamayacağı bir durumların bilgisini paylaşma süreci olarak karşımıza çıkar. Evlilik öncesi cinsel ilişkinin yasaklandığı bir toplumda, cinsellik ile ilgili ilk bilgiler bu kanaldan temin edilmektedir. Musahiplerin her ikisinin bekâr olması halinde bile, evlenenden öte diğerinin bu konuda bazı bilgileri araştırması ve musahibine sunması daha kolaydır. Bu bilginin paylaşımı ise

kapalı bir toplumda sadece kendisine sakladığı bir şeyin ortaklığını da gösterir. Ayrıca bu, herhangi bir kural dışı, yanlış adımın atılmaması için çifte kontrol mekanizması anlamına da gelir. Birinin, diğerinin bu "sır"ına ortak edilmesi ve bunu yaparken, kardeşten daha ileri götürecek ve fiiliyatta da başaracak bir uygulamanın anlamının derinliği böylece anlaşılmaktadır.

Kardeşlikten öte bir kardeşliğin olduğu, cinselliğin yasaklandığı ve birinin diğerinin yükümlüsü kılındığı ve sorumlu tutulduğu bir sistemin varlığı, toplumsal ilişkilerde sağlamlaştırma için dokunan güçlü iç ağların bir karşılığıdır. Bütün bu toplumsal ilişkilerde cinsellik tabusu mutlak korunmuştur. Bunu daha sonra kirvelik ilişkisinde de göreceğimiz gibi bu tabu ve zorunlu dayanışma ilişkileri, *Rê/Yol* içinde mutlaka bir kutsiyet karakteri ile tanımlanmıştır.

Musahiplik, *Rê/Yol* içinde "en kutsal" olarak kurgulanan kurumların başında gelir. Musahipliğin kurallarının ihlali *Rê/Yol* kurallarının ihlalidir ve affedilmezidir. Musahipliğin kuralları çok katı bir şekilde izlenmesi gerektiği için, son yıllarda bu kuralların taşınamayacağı bir ilişkiler süreci olarak musahiplik tutmada bir gerileme gözlenmektedir. Daha önce de değinildiği gibi artık musahip olmaksızın evlenilebilinmektedir. Kendi coğrafyası ve hükümranlık alanının dışında olması nedeniyle, kitlesi üzerinde bu anlamıyla denetim olanağını kaybeden *Rê/Yol*, bu durumu hoş görmek zorunda kalmıştır.

Aralarında cinsel ilişki ve kadın alışverişinin yasaklandığı sosyal bir sözleşmenin, *Rê/Yol* diliyle *ikrar*ın tarafı olan bu iki erkek ve eşleri arasında cinselliğin gizli/özel bilgisinin paylaşımının bir anlamı olmalıdır. Bu büyük bir ihtimalle en özel ve en derin bir ilişkinin düğümüdür de. *İkrar* adı verilen bu ilişki, kurgusal bir akrabalığın bağlandığı mekanizmanın en önemli temas noktasıdır. Bu temas noktası üzerinden hem kurgusal akrabalık, hem de bu kurgusal akrabalık üzerinden kesişen bağlarla toplumun yapısı daha da güçlendirilmektedir. Kan bağı ile yürüyen dikey/doğrusal akrabalık hatları, onları yatay olarak kesen kurgusal akrabalık sistemi ile toplumsal yapı adeta örgü ağları gibi sarmalanarak dış baskılara karşı daha direngen hale getirilmiştir. Özellikle de içeride çok yönlü bağlar/ilişkilerle iç güvenlik/bireylerin güvenliği ve toplumsal dayanışma, direnç mekanizmaları güçlendirilmektedir. Bu direnç ile dışa karşı da bir bütün olarak toplum yani *Kurmanc* olarak tanımlanan bu toplum, direnme stratejisini olabilecek en güçlü hale

getirmiştir. Bu yanıyla da tıpkı ip bağlamadaki kırmızı ve beyaz ipler gibi, etnisite ve inanç bir sarmal olarak birbirinin varlık nedeni olarak işlevlerini sürdürmektedir.

Musahipler her zaman için kendi inançları içinden seçilir. Daha önce belirttiğimiz gibi Dersim'de bu iki olguyu bir arada tanımlayan bir kavram vardır: *Kûrmanc*. *Kûrmanclık* etnik aidiyet ile inancın ortaklaştığı bir kavramdır. Dolayısıyla musahipliğin de sınırları yine bu kavram içinde tanımlanmıştır. Musahip olunacak kişi mutlaka bir *Yol* insanıdır, bu durumda da bu kişi *Kûrmanc*dır. *Kûrmanclık* en önemli şekilde evlilik kavramlarıyla tanımlanır. Daha önce de değinildiği üzere eğer bir Sünni ile evlenmiş ise '*Tırk gırtiye/*Türk almış' olarak tanımlanır. Bu durumda, Sünnilik bir Türklük kimliğiyle özdeşleştirilmiş bir dış çeper olarak varlık bulur. Çünkü kendi yaşam coğrafyalarının etrafındaki Sünniler Türk'türler. Bir Sünni Kürt ile evlenmeleri '*Zaza girtîye*/*Zaza* almış' çünkü çevredeki Sünni Kürtler genellikle *Zaza*'lardır. Ya da '*Sûni gırtiye*/Sünni almış' olarak tanımlanır. Bunlar da Kürt ve/ya Türk Sünnileri tanımlar. '*Tırkê Elawi'ye*/Alevi Türk' olarak son dönemlerde kullanılmaktadır. '*Kûrmanc gırtîye*/*Kûrmanc* almış' dendiğinde *Rê/Yol*'a tabi Kürtler kast edilmektedir. Buradan da kendilerini *Kurmanc* ile tanımlamanın altındaki kurgusal anlam, çok net olarak bir aidiyet/kimlik ilişkisinin ana belirleyeni olarak görünmektedir.

Yine dil kısmında da vurgulandığı üzere, Dersim'de kullanılan iki dilde de *Kûrmanc* kökü kullanılmaktadır. *Kurmanci* konuşanlar dillerini böyle tanımlarken, diğer lehçeyi "Zazaca" değil, *Dımılki/Desimki/so bê* olarak tanımlanır, bu dili konuşanlar kendi dillerini *Kırmancki, Kûrmanci* lehçesini ise *Kırdaşki"* olarak tanımlamaktadır. Buradan da net olarak görüleceği gibi her iki kesim kendisini tanımlarken *Kırmanc/Kûrmanc* kökünü esas olarak kendilerini ve dillerini tanımlamakta kullanmaktadırlar. Her iki kesimin *Yol* inancına tabi olduklarını, *Kûrmancki* konuşanlar ona *Raa/Raa Haq, Kûrmanci* konuşanlar da *Rê/Rêya Heq* olarak tanımlamaktadırlar. Bütün sistemi ortak olarak paylaşmaktadırlar. Aşiretler havuzuna dâhildirler ve bu havuzdan inanç hiyerarşisine tabi ocaklara *el vermiş/talip* olmuşlardır. Her iki taraftan da *pirlik/raywerlik* ve *mürşitlik* yetkelerine sahip aşiret/ocakları vardır ve yine her iki kesime inanç hizmeti sunmaktadırlar.

İşte bu karakteri de göz önüne alınarak, musahiplik, kirvelik gibi *Rê/Yol*'a dâhil olmanın iki önemli koşuldan biridir. Bu adımı attıktan sonra, birey artık bir yetişkin ve toplumsal kimliğe sahip bir birey olarak kendine yer bulur. Bununla, hem yetişkin olmanın olanaklarından, hem de *Rê/Yol*'a tam dâhil olmanın olanaklarından faydalanmış

olmaktadır. Böylesi bir durumda, bu kurumlara dâhil olmakla hem bu kurumlar güçlendirilmiş, hem de bu kurumlara dâhil olmanın sağladığı yetki ve güce sahip olunmuş olunacaktır.

III.4.b. Kirvelik

Kirvelik, Dersim inanç istemi *Rê/Yol*, musahiplikten sonra kurgusal akrabalık ve yatay sosyal bağlantı mekanizmasının ikinci ana eksenidir. Tıpkı musahiplik gibi, kurgusal ve kutsiyet etiketlidir. Yine musahiplik gibi sadece kirve ile sınırlı olmayan, her iki kirve tarafından tüm akrabalara da uygulanacak olan ağır bir evlilik tabusu öngörür. Hem musahiplikte, hem de kirvelikte uygulanan bu katı evlilik tabusu, ağırlıklı olarak Dersim inanç sisteminde görülen bir uygulamadır.

Ne Hacıbektaş geleneğinde ne de İmam Cafer Buyruğu[18] gibi Alevilerin uygulama kitabında bu tabudan bahsedilmez. Bir kaynağım, bunun nedenine ilişkin bir yanıt verememiştir. Kendisinin de çözemediğini ancak, bu tür cinsel ilişkiler nedeniyle, bu akrabalık sisteminin zarara uğramasının önlenmesi için büyüklerden birinin önermesiyle başlamış olabileceğini söyler (Küçük 2010).

Kirvelikte, kirvesi olunan çocuklar üzerinden, iki aile ve dolayısıyla onların akrabaları ile de akrabalık ilişkisi kurulmuş olur. Bu akrabalık ilişkisinde düşmanlık yasaklanırken, dayanışma esas olarak kurulur. Güven ilişkisi ise en merkezi konumdadır. Dolayısıyla Küçük tarafından da, bu ritûel ile bir akrabalık ilişkisinin esas olduğu, buna zarar verilmemesi için böyle bir yasağın bir büyük tarafından önerilmiş olabileceği belirtilmektedir. Ancak burada herhangi bir büyük tarafından önerildiği şeklinde basit bir yapılanma elbette söz konusu olamaz. Bu daha uzun süreli, öz dinamiklerle yapılanmış ve kurumlaşmış bir ilişkinin varlık pratiğidir. Küçük'ün de dâhil olduğu bazı kişilerin bu tabunun yumuşatılması gerektiği düşüncesi, daha da önemlisi bunu dillendirebilme cesareti, inanç içinde yeni bir eğilim ve dolayısıyla tartışmadır. Bu yumuşamanın özellikle kentlerdeki cemevlerinde konumlanan kişilerce önerilmesi, Dersim inanç sisteminin dış baskı altında bir tür asimilasyon sürecine girdiğine işaret eden bir durumdur. Zaten görüşmede buna ilişkin ilk referansı *İmam Cafer Buyruğu'nda böyle bir şeyin olmayışını* göstermiştir.

[18] Alevilerin referans kitabıdır.

Kirvelik de bir seçim ilişkisidir. Akrabalık gibi tesadüfî bir kan bağı ile gelmeyen, kirve için özel olarak seçilen bir ilişki türüdür. Kirveliği gönüllü ve özgür bir seçime dayandırmak mümkün ise de, seçim faktörü her zaman stratejik bir boyut içerir. Seçimlerde sadece sevgiye dayalı örnekler varsa da, stratejik seçimler her zaman bu sevgi boyutuna eşlik eder. Elbette bu seçimleri etkileyen faktörler önemlidir. Bu faktörlerin başında musahiplikte olduğu gibi güvenlik olgusu olarak karşımıza çıkar. Bu, bazen bilinçli olarak hesaplanmış bir şey de olmayabilir. Yürürken insan beyni kendiliğinden bir matematik işlemi gerçekleştiriyorsa, bu seçimlerde de milimetrik hesaplamaları da içeren bir dizi işlem kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu nedenle, seçimlerimizi destekleyen ya da şekillendiren bir dizi toplumsal hesaplamaları, farkında olalım ya da olmayalım bu *akıllı dip* yanımız kendiliğinden yapmaktadır. İşte kirvelikte de bu *akıllı dip* yanın yaptığı hesaplar özellikle devreye girer. Bu hesaplardan biri de yörede sevilip, özellikle sayılmak olarak bu seçimlerde önemlidir. Sayılma işlemi ise daha çok güç ve denge ilişkileri ile yakından ilişkilidir.

Musahipliktekinin tersine, kirve seçimi sünnet olacak çocuklara bırakılan bir seçim değildir. Buna aile, daha çok da baba/lar karar verir. Kirvelik olarak adlandırılan bu akrabalık sözleşmesinin seyrini şöyle özetleyebiliriz. *Kîriv*/kirvenin seçimi bu sürecin ilk adımını oluşturur. Bu, çok önceden de yapılabilir veya tam sünnet öncesi de. Seçim şekli ve tarihi tamamen aileye bağlıdır. Sünnet bir zorunluluktur ve *Rê/Yol* içinde olmazsa olmazdır. Bu, aynı zamanda *Rê/Yol* dâhiliyetinin kilometre taşlarından bir tanesidir.

Kirve seçiminden sonra, bu seçim kararı ilgili kişiye bildirilir. Bu bildirim, kabul etme yönünde bir sorgulama değildir, çünkü kirve adayının bunu kabul etmeme keyfiyeti *Rê/Yol* içinde yoktur. Eğer çok geçerli bir sebep, örneğin kirveliğe uygun olmayan bir durum varsa durum izah edilerek olamayacağı söylenebilir. Bunun dışında kişisel bir seçim olarak reddetmek *Rê/Yol* kurallarına karşı gelmektir ve bu durum toplum içinde ayıplanma, kınanma ve hatta dışlanma gibi sosyal baskılar uğratılarak cezalandırıldığı gibi gizil güç tarafından da ayrıca cezalandırılacağına inanılır. Dolayısıyla kimse göze almaz. Bu nedenle kişiye karar verildikten sonra, sürecin önemli bir aşaması gerçekleştirilmiş olur.

Bu aşamadan sonra, çocuğun babası elinde bir elmadan başlayıp, çeşitli türlerde olabilecek bir hediye ile seçtiği kişiye gider ve '*mın iqrar a wxe liyaqê te diye*/İkrarımı sana layık gördüm' der. O da '*iqrara te ser serê mın*/İqrarın başım üzerinde' veya benzeri

bir kabul cümlesi ile kabul eder. İzzet ikramdan sonra kişi evine döner. Bundan sonra, sünnetten üç gün önce, sünnet olacak çocuklar ellerinde kirveye ve ailesine çeşitli hediyelerle ziyarete gider ve kirvesini sünnete davet ederler. Sünnet günü ya da sünnetin yapıldığı saate yakın bir saatte kirve sünnet evine gelir.

Sünnet törenleri, Dersim bölgesinde genellikle düğünler gibi azami üç gün sürer. Bir gün veya en fazla üç güne kadar da düğünler planlanabilir. Genellikle Salı günü mumlar dağıtılır, Çarşamba toplanılır, Perşembe sünnet yapılır ve düğün dağılır (Musa Küçük). Sünnet gününden bir önceki gün köylülere, komşulara, akrabalarına ve tanıdık eşe dosta "mum" yollanır.

III.5. Mum/Davetiye

Mum yollamak davet etmek anlamındadır. Bu davet, eskiden balmumundan yapılan ve 10-15 santimetre uzunluğunda iki mum parçasının birbirine sarılarak kesilmesi ile oluşan mumlarla yapılırken, şimdi ise davetiyeler kullanılmaktadır. Bu mumlar, davet edilmenin sembolü ve ismi olarak kullanılmaya devam edilmektedir.

Mum, bal mumundan yapıldığı için, tıpkı bal arısı ve bal gibi kutsaldır. Dersim kültüründe bal arısı ve baldan bahsedilirken *bımbarek*, yani mübarek olarak bahsedilir. Arıların, özellikle de bal hasadının başkaları tarafından görülmemesine özen gösterilir. Bu, bereketin kaçması olarak tanımlanabilirse de aslında kültürel kodlama içinde, arının ve ürünü olan balın, gizil bir kudret ile yönlendirilen çok hassas ve kolay etkilenen varlıklar olarak algılanmasından kaynaklanır. Bu yüzden de kem gözlerden, '*nefs a pintî*/pis/kirli nefis' yani kötü niyetli kişilerin imrenmesi ile harekete geçen kötü bir nefisten/güçten uzak tutulması gereken varlık olduğu şeklinde bir inanç vardır.[19] Mum da bu kutsal uzantının bir parçası olduğundan, o da kutsaldır. Aynı zamanda kutsalın daveti olarak da kutsaldırlar. Kutsallığını aynı zamanda mum ışık/ateşi temsil ettiği için de kutsiyet çetelesinde üst basamaklara tırmanır. Yani *yığımsembolik* sistemde, görünen ve üst bir basmakta yer alan bir sembole dönüşür.

Dersim kültüründe tüm seremoniler, mutlaka mum ile yani mum yakma, mum ışığı ile başlatılır. Çünkü mum ışıktır ve ışık yol göstericidir, aydınlatıcıdır. Bu yüzden de

[19]Bal arıları, özellikle de sonbahar ve ilkbaharda bir şekilde dışarıda kaldıklarında soğuktan bir tür felç haline geçerler. Buna, soğuktan katılaşmak anlamına gelen *qemirîye* denir. Bu durumdaki arılar, insanlar tarafından çok özenle alınarak kovanın yanına bırakırlar. Alırken onu incitmekten çok ona saygısızlık olmaması açısından da *bımbarek*/mübarek olarak hitap ederler.

kutsaldır. Mum aynı zamanda her perşembe akşamı da yakılır. Her perşembeyi cumaya bağlayan gece kutsaldır ve her evde bunun için mum yakılır. Bu mum yakış özellikle ölen yakınlar için kullanılır. Gittikleri yerde bu ışığın onların dünyasını ışıtacağına inanılır. Bu ışık kutsiyeti, tüm yapılacak olan işlerde önün aydınlanması, yani yapılan işin başarılı olması, evlilik ise evliliğin kutlu ve mutlu olması, kirvelik ise tüm sürecin ve yeni akrabalık ilişkisinin aydınlık olması şeklinde sembolik bir anlama ulaşır. Dolayısıyla her şey, bu ışığın aydınlatıcı pozitif özelliği ile bağlantılı olarak yapılır. Bu yüzden kutsiyet içeren, önemli günlerin davetleri için de mum kullanılır ve '*mum şiyandın*/mum yollama' davet anlamına gelir.

Mum ayrıca, topluma mutluluk veren ve önemli olarak addedilen olayların simgesel habercisi olarak da kutsaldır. Mumun habercisi olduğu olaylar, toplumun yaşamsal hareketi olan evlilik/düğün töreni ile yine erkekliğe adım olarak kutsallaştırılan sünnet törenlerinin habercisi olarak kullanılmaktadır. Her ikisi de *Rê/Yol* içinde kutsal olarak etiketlendirilmiş temel kurumsal başlangıçlarıdır. Dolayısıyla bu kutsiyet etiketli edimleri sembolize etmek de bir kutsiyet içeriği oluşturur.

Sünnet düğününün bir gün öncesinde davet edilmesi istenen kişilere mum yollanır. Bu mumlar, uygun yaşlarda iseler sünnet edilecek çocuklarca bizzat da dağıtılır. Bu dağıtımı görevlendirilen biri de yapabilir ya da köyden uygun olanlar da. Veya uzak yerlerde ise o tarafa giden birilerince de yollanır. Bunların götürüleceğinden şüpheleri yoktur zira o da *Yol* içinde bir görev olarak kutsaldır ve buna ihanet edilmez. Yine Dersim kültürü içinde her hizmetin, hizmet alanlarca yani davet eden değil davet edilen tarafından finanse edilmesi ilkesi çerçevesinde mum dağıtanlara evlerden, küçük hediyeler ya da minik para bahşişleri de verilir. Daha çok keyfiyete, yapılan işe, işten duyulan memnuniyete bağlı olarak bu ödemelerin miktarı ödeyence belirlenir. Her durumda yapılan işe karşılık bir değer ödenir. Bunun yapılması da inanç sisteminin bir parçasıdır ve oldukça çok özen gösterilen bir durumdur. Bu nedenle, bu işi yapmaya gönüllü olanlar oldukça fazladır. Çoğunlukla da bu hizmet karşılığı bir miktar bahşişe çok ihtiyacı olanlara havale edilir. Bu da yine toplumsal dayanışmanın başka bir boyutu olarak işletilir. Bu gelenek, günümüzde oldukça zayıflasa da bir miktar devam etmektedir.

Mum dağıtanlar, yapılan törenle ilgili yer ve saati de belirtirler. Bu, uzak yerler için birkaç gün öncesinde yapıldığından önemlidir. Ancak yakın komşular elbette tarihi de, yeri de bilmektedirler. Mum adı altında şeker dağıtılması da görülen bir uygulamadır.

Varsa eğer elma yollanması ayrıca çok tercih edilen bir durumdur. Çünkü elma, inanç sistemi içinde "murat" olarak özel bir anlamsal içerik taşıyan, önemli bir kutsallık sembolüdür.

Düğün törenin yapılacağı akşam, ailenin kurban kesimi, hayvanın etinin parçalanarak ertesi günün yemek hazırlıkları, bir gün öncesinde gelen yakınlarla ilgilenme şeklinde çok önceden başlar. Ertesi gün, davul ve zurnacılar gelir. Davul ve zurna, sabah erkenden çalarak bir tür töreni başlatmış olurlar. Davul-zurnanın olması şart değildir. Ancak hem aile için prestij olur, hem de eğlence ve düğünün keyifli geçmesi için tercih edilir. Çünkü bu tür seremonilerin bir amacı da mutlu olmak ve mutlu etmektir. Özellikle gençlerin mutlu edilmesi de kutsiyet içeren kalemlerden biridir. Sistem içinde, her şeyin olabildiğince kolektif katılımla yapılması önemlidir. Bu, her ne kadar bir prestij olarak değerlendirilirse de, aslında kolektif yapılan işin kutsallık derecesinin arttığına dair bir algının mevcudiyeti bunu destekler. Kolektif paylaşım, acıda, sevinçte, üzüntü ve tehlikede de önemlidir. Ayakta kalmanın en önemli stratejisi olarak kolektif katılım bu anlamda kutsallaştırılmıştır. Dolayısıyla tehlike ve acının paylaşımının yanında sevincin paylaşımı da bu anlamda kutsiyet içeren bir durumdur. Kutsiyet içerimi, tüm önemli seremonilerin de varlık nedenidir. Kutsallık olmaksızın seremonilerin devamı uzun vadede mümkün olamayacaktır. Düğünlerde bu kollektiviteyi teşvik için, eğer ekonomik bir engel ya da ölüm ve benzeri gibi üzücü bir olay yakında olmamış ise mutlaka davul-zurna o törende yerini alır. Davul zurna, toplumsal kolektifin güçlenmesinde, zevk ve eğlence eğiliminin kullanılarak, özellikle genç kadronun katılımını sağlamaya çalışmak gibi önemli/temel bir rol üstlenmektedir. Bu nedenle hemen her toplumda olduğu gibi Dersim'de çalgı bu hizmet için kullanılır.

Sünnet olacak çocuklara banyo yaptırılır ve yeni giysiler giydirilir. Bu arada yavaş yavaş yakın ve uzak davetliler icabet etmeye başlarlar. Her gelen konuk, ev sahiplerinden biri veya bir kaçı eşliğinde, davul ve zurna ile bizzat karşılanır. Karşılayanlar gelenlerin birlikte getirdikleri hediyeleri de ellerinden alarak eve ulaştırırlar. Marcel Mauss'un (Mauss 2005) karşılıklı zorunluluk olarak tespit ettiği hediye pratiği bir zorunluluk olarak Dersim'in kültürel pratiğinde de vardır. Bu yüzden gelen hediyelerin kim tarafından getirildiği mutlaka öğrenilir ve söylenir. Bu önemlidir çünkü her gelen hediyeye karşılık bir hediye de verilir. Bu alma verme ilişkisinde daima bir denge gözetildiğinden, bu hediyelerin kimlerce getirildiği bilinmek durumundadır ve bu özenle yapılır.

Karşılıklılık bütün bu sistemik uygulama/törenlerde esas olarak kurulmuştur. Bu toplumsal olarak belirlenen zorunlu bir dayanışma ve ayakta kalma ilkesi olarak işletilir. Başka türlü bu ağır ritüellerin ve bu ritüellerin bir gereklilik olarak uygulandığı kurumsal/toplumsal ilişkilerin kurulması ve devamı mümkün olmayacaktır. Ayrıca kolektiflik/toplumsal ortaklık, ortaklıktan yararlanan herkese yine ortak bir görev olarak yüklenmiştir. Bu ortaklıkta bireylerin değişkenliği, toplumsal dayanışmanın ise değişmezliği esaslı bir hatırlatma olarak devam eder. Sünnetsiz olarak bireyin topluma kabul edilmemesi, o toplumun o bireyi sünnet olması için teşvik ve desteğini de haliyle içerecektir. Aksi durumda bu işlemeyecektir. İşte hediye, toplumsala girmeye gönüllü bireylerin o toplum tarafından desteklenerek gerçekleştirilmesine, kolektif olayların yine kolektif olarak finansmanının sağlanmasına hizmet eden akıllı bir stratejidir. Bu davul-zurnacıların finansmanında da aynı şekilde işler.

Düğün ve sünnetlerde davetliler davul zurna ile karşılandığından gelenlerden en az biri davulcu ve zurnacıya da mutlaka bir miktar para ya da başka türden bir hediye - eskiden havlu ve yün çorap olarak görülebilir- hizmetinin karşılığı olarak kendisine verilir. Gelenler eve alındıktan sonra, davul ve zurna, özellikle gençlerin kızlı ve erkekli oyun oynamaları için çalar. Oyun anında bile, gelen varsa davul zurna oyunu bırakır ve karşılamaya gider. Oyuncular çoğunlukla dağılmadan bekler, misafirler geldikten sonra oyuna kaldığı yerden devam edilir. Bu, akşama kadar bu şekilde devam eder.

Dersim'de, genellikle sünnet olacak çocuklar da eğlensin diye ilk gün sünnet edilmezler ancak bu zorunluluk değildir. Buna aile karar verir ama yine de perşembe günü yapılması önemli bir tercih olabilmektedir. Akşam olduğunda köy dışında gelenler komşularca misafir edilmek için davet edilirler. Bu yüzden düğün sahibi gelenlere sadece öğlen yemeğini hazırlar. Tabi komşuları da öğlen yemeğini düğün evinde yerler. Akşam yemeğini de misafir eden komşular hazırlarlar.

Misafir almak da kutsiyet ilişkisi içinde yine kolektif bir yükümlülük olarak tanımlanmıştır. Dersim kültüründe, misafirlik tanrının sınaması olarak kabul edilir ve kim olursa olsun çok iyi ağırlanır. Misafir almamak, misafire özenli davranmamak toplum tarafından ayıplanır ve yapan kişi ciddi bir prestij kaybına uğrar. Dolayısıyla düğün evinde yakın akrabalar hariç, diğer tüm misafirler komşularca ağırlanır, akşam ve sabah doyurulurlar. Öğlen ise düğün evinde ağırlanırlar. Sabahleyin yine misafirler makul bir saatte, yani kahvaltıdan sonra davul zurna tarafından düğün evine alınıp getirilirler. Bu

hizmet karşılığı da yine misafirlerce davulculara bir miktar para ödemesi yapılır. Oyun oynanırken de oyunculara takılan tüm paralar davulcu-zurnacıya verilir. Bu yüzden coşkuyu, dolayısıyla para takılmasını teşvik etmek için davulcu ve zurnacılar da özel marifetlerini sergiler, oyuncuları daha da coştururlar.

Sünnet günü, çocuklar yıkanır ve yeni elbiseleri giydirilir. Kirve gelir. Sünnet yapılacak yer ki genellikle misafir odası olarak kullanılan büyük odada "*texteyê Mıhemmed*/Muhammed'in tahtası" olarak adlandırılan, üzerinde ekmek pişirilen, ya da üzerinde yemek yemek için kullanılan ve *xonçe*/hamur tahtası gibi küçük bir alçak masa ortaya konur. Onun üzerine temiz bir bez serilir ve dua verilir. O duadan sonra, orada bulunanlar gönlünden koptuğu kadarıyla para atarlar. Bu para, yine sünnet sürecinde hizmet edenlere verilir, yani bunlar sünnetçi ve misafirlere harcanan kalemleri karşılamada kullanılır.

Bu bohça, kaldırıldıktan sonra *xonça*nın üzerine temiz bir döşek serilir. Kirve gelir üzerine oturur ve kalkar. Kalktıktan sonra sünnet olacak çocuğu kucaklar ve üzerine oturtur. Oturan çocuk esas olarak kirve tarafından, yine orada bulunan baba ve diğer erkeklerce kendisini oynatmasın diye sıkı sıkı kavranır. Sünnetçi, sünnet için duasını okur ve çocuğu sünnet eder. Sünnet edilen çocuk yatağına kaldırılır ve sünnet esnasında ortadan kaybolan kadınlara teslim edilir. Sünnet bittikten sonra, ibrik ve leğen getirilir. Leğen ortaya konur. Kirve ve çocuğun babası, elleri al alta gelecek şekilde ibriğin altında tutulur. Yukarıdan su dökülür ve alt alta aynı su altında ellerini yıkarlar. Bu yıkama esnasında, sünnet düğünü sahibi tarafından el yıkanan leğene bir miktar para atılır. Bu para, leğeni getiren ve suyu dökenin olur. Gelenler de *xonça*ya para atarak, yine çocuklara küçük hediyeler vererek bu kolektif finansman sistemine katkıda bulunurlar.

Fotoğraf III.1. Kirvelikte el yıkama ritüeli. Kaynak: Munzur Dergisi, Sayı 22 – Hollanda Dersim Vakfı arşivi

Sünnet bittikten hemen sonra kirve oradan ayrılır. Bu süreçte kadınlar yer almazlar. Hizmet bile erkeklerce yapılır. Kirve, üç gün sonra kirveleri olan çocukları sormaya gelir. Bu gelişte daha çok tatlı gibi yiyecek türü hediyeler getirir. Çocukların babası ise buna mukabil bir şey, ya da elbise almak gibi şeylerle karşılık verir. Bütün bunlar tamamen ekonomik güç ve isteğe bağlı olarak yürür. Ama bu keyfiyet yine kültürel normlar çerçevesinde işler. Çok da keyfi değildir. Kişiler, *Rê/Yol* kültürü çerçevesinde kendilerine tanınan geniş bir yelpaze içinde bunu değerlendirirler.

Bu geliş gidişler her zaman karşılıklı hediye alış verişleri ile devam ettirilir. Öyle ki aslında bütün döngü, bu sistem içinde ilişkinin karşılıklılığını oturtmanın sembolik öğeleri olarak bu hediye alış verişleri üzerinden yürütülür. Dolayısıyla hediye sistemi, ilişkinin başlatıldığı dönemde daha sık ve ilişki toplumsal olarak rayına oturduğu süre içinde giderek azalan bir seyir izler.

Kirvelik, *Rê/Yol* içinde musahipliğin yanında önemli bir kilometre taşı olarak karşımıza çıkar. Bu kilometre taşlarının, sürekli olarak erkeklerin dönemsel aşamaları/dönüşümleri ve bunların ritüelizasyonu üzerinden yürümesi bir tesadüf değildir. Bu ritüelizasyonlar, erkekleri toplumun yöneticileri ve sahipleri olarak, aşama aşama kayıt ve eğitim sürecinden geçirerek onları yükümlülükleri konusunda bağlayıcı hale getirirler. Bu bağlayıcılığının iplerini de toplumun diğer erkeklerinin eline vererek, hem kontrol edilen, hem de kontrol eden bir mekanizmanın sürekli aktörleri haline getirilirler. Van Gennep'in,'*rites of passages*/geçiş ritleri' dediği bu türden ritler, toplum tarafından ve toplumsal sistem açısından geçilmesi mutlaka gerekli olan aşamalar olarak karşımıza çıkarlar. Bu aşamalarda, bireyin biyolojik gelişim süreç ve faaliyetlerini, özellikle

cinsellik/üreme ile ilişkilendirildikleri net olarak görülmektedir. Bu, konumuz olan Dersim inanç sisteminde de karşımıza çıkar.

Rê/Yol olarak adlandırılan temel işleyişin içinde, genellikle biyolojik yakınlık üzerinde yürüyen ilişkilerin yanında, sosyal bir bağlılık olarak üretilen ve tedavüle sokulan kurgular önemli işlevlere sahiptir. Bu kurgulamada, soya bağlı üreme ilişkisinin aksi konumunda, yani ona değmeden, zarar vermeden ancak ona benzer bir akrabalık türünün oluşturduğu ve ötekine zarar vermeme ilkesinin önemli olarak kurulduğu görülmektedir. Bu kurulum, kurgunun olmazsa olmazı olarak merkezi bir konuma oturtulan ve evlilik tabusu olarak tanımlanan, aslında bir cinsel ilişki/temas yasağıdır. Bu ilkenin ihlali durumunda, hem ilişki bozulmakta hem de tarafların biyolojik ve sosyal olarak imha edilmeleri gibi bir sürece sürükleyecek bir mekanizma işlemektedir. Dolayısıyla evlilik, aslında cinsel ilişki yasağı, çok önemli ve güçlü kurgusal yapılar olan musahiplik ve kirveliğin her ikisinde de karşımıza çıkar. Bu en net kuraldır.

Musahiplik, evlilik öncesi ve musahiplerin evlilik seremonisindeki özel roller, bir sembolik başlangıç olarak kabulü ve aralarındaki cinsel ilişki/evlilik tabusu ile güçlü olarak örgütlenirken, kirvelikte de yine erkeğin cinsel organı üzerinden sembolik olarak akıtılan kan ilişkisinde karşımıza çıkar. Dersim inancında bu '*xwûn pêşê da çu/* eteğine kan aktı' söylemi, kirveliğin ifadesi olarak kullanılır. Kirve, sünnet anında çocuğu kucağında tutan kişidir. Sünnet anında çocuğun cinsel organından akan kan, kirvenin o dönemdeki adıyla *pêş*/eteğine akıtıldığı ve değdiği şeklinde bir ifadeyle kullanılır. Sembolik bir dizi aşama ve görev yüklenen, cinsel ilişki/evlilik tabusu ile koruma altına alınan bir ilişkinin başladığını gösteren temel bir sembol olarak kurulduğunu görebiliyoruz.

III.6.Kan Sembolizmi

Bütün bu toplumsal yapıların temelinde bir kan ilişkisinin kullanılması, kana çok özel bir anlam yüklendiğini haliyle göstermektedir. Akrabalık sisteminin özü, erkek yanlı "kan" ilişkisi üzerinden ve soya ilişkin tüm özelliklerin, bu kanın içinde babadan oğula, yani en baştaki babadan en sondaki oğula aktığı kabulü üzerinden devam eden bir olgu olarak kurulmuştur. Bu biyolojik kan kurgusu, yüzde yüz gerçek olmasa da, mitik atanın kanının taşıyıcılığı en önemli kabul eşiği olarak, aşiret ve ocak sisteminde merkeze oturtulmuştur.

Musahiplikte bir tür kan kardeşliği ve gerdek gecesi kan tanıklığı/bilgisi -ki bu tanıklık bizzat gidip bakmaktan öte bunun bilgisine ilk ulaşan, herhangi bir sorunda çözüm ortağı olarak da görev alan kişi olarak düşünülmeli-, kirvelikte ise erkek cinsel organının kanına temasın oluşturduğu bir kan sembolizmi ile karşı karşıyayız. Bu durumda hem toplumsal, hem de dinsel kurguda kana yapılan bu özel vurgunun yarattığı, bu merkezi sembolik söylemin anlamı önem kazanır.

Kanın bu özelliğini anlamak için toplumsal söylemde kan ile ilgili başka vurgulara da uzanmak lazım. Örneğin "kan davası" önemlidir. Öldürme eylemi kan davası olarak tanımlanırken, burada esas olanın kişi değil de "kan" olarak bir kabulün söz konusu olduğunu bu tanımlamada da anlayabilmekteyiz. *Kurmanci*'de bu *dawa xwûnê* olarak tanımlanırken, kan davası cinayetleri için de '*xwûn a xwa girtin*/kanlarını aldılar', '*xwûn a xwaherdê neyîştin*/kanlarını yerde koymadılar' söylemleri kullanılmaktadır. Bu durumda "kanın" topluluğun en önemli kolektif mülkiyeti olarak kurulduğunu söylemek mümkün. Dolayısıyla kan, hangi üyenin damarında dolaşırsa dolaşsın, tek bir kaynaktan, ortak atadan, dolayısıyla aşiretin/ocağın/ailenin ortak kanı şeklinde bir kabule işaret eder. Burada da kişiden çok, özellikle de öldürme eyleminde, yapılan saldırı bireyden öte, kolektif ortaklığın esas mülkiyetine bir saldırı olarak kabul edilmektedir. Kolektif ortaklıkta buna karşılık vermek, kan davası olarak tanımlanırken, bu davanın tarafı olmak da keyfiyete değil, kolektife ait her üyenin "görevi" olarak tanımlanır. Bu görev, biri tarafından söylenmeye gerek duyulmayacak kadar "doğal" ve "zorunludur". Yapılmaması ise elbette yaptırıma tabidir: Sosyal baskı ve dışlanma.

Kan ile ilgili bir dizi tabir kullanılır Dersim'de: *Xwûn xûr*/kan içici, *xwûni*/kanlı, *bê xwûn*/kansız gibi "korkak" anlamında kullanıldığından kan, bir "cesaret" ve "erkeklik" ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sonuca birbirine bağlı iki aşamada varılır. Birincisi soyun kan bağı ile erkek yanlı olarak devam etmesi, ikincisi ise "cesaretin" toplumsal bir kurgu olarak erkeklere atfedilmesi. Kadınlar için bu kavram kullanılmamaktadır. Onlar için *Xwûn û qêret*/kan ve çaba gibi, soya dayalı bir tarafgirlik olarak tercüme edilebilecek bir söylem kullanılmaktadır. Bu kavram, her iki cins için de kullanılsa da, anlam açısından farklılık taşımaktadır. Erkekler için çalışkanlık olarak anlam kazanırken kadınlar için aynı anlamı içermekle birlikte daha çok soya ilişkin çaba gösterme, tarafgirliğini devam ettirme gibi bir anlam yüklüdür. Başka durumlar için mücadeleci/çabakâr olarak kullanılabilirse de, esas anlam olarak "soy"a ilişkin taşıdığı

vurgu daha önemlidir ve bilhassa da kadınlar için. Bu durumda, kan ve çaba olarak iki kavramla kanın kullanımı, o kanın dâhil olduğu topluluğun yararının gözetilmesi gibi, yine kamusal/kolektif bir söylemi esas olarak alır. Kan ile ilgili bir başka kavram da '*xwûna reş*/kara kan' olarak karşımıza çıkar. Bu negatif manada bir soğukkanlılıktan bahsederse de, daha çok kıskançlık ve haset üzerinden kötü kişiler için kullanılır. *Xwûnsar*/soğukkanlı anlamında olup Türkçedeki anlamından farklı bir anlamdadır. Türkçede sakin/paniklememe olarak anlam bulan bu deyim, Kürtçe'de soğuk olmak, akrabalarına uzak durmak, daha çok soğuk ya da uzak durmak anlamına gelen bir deyimdir.

III.7.Renk Sembolizmi ve Kan

Dersim bölgesinde, temelde üç renk sembolik anlamda kullanılmaktadır: kırmızı, beyaz ve siyah. Daha az yoğunlukta olmak üzere *kesk*/yeşil de kullanılmaktadır. Bunlardan olumsuz, kötü anlamda kullanılan siyah, iyi anlamda kullanılan beyaz ile cesaret ve kutsiyet gibi anlamlar yüklenen kırmızı, renk sembolizminde önemli üç renktir. Yeşil ise daha ender olarak, muhtemelen daha sonra İslam'ın etkisiyle girmiş bir renk olarak kutsiyeti sembolize eder.

Siyah, daha çok ölümle, yok olmayla, kötüyle sembolik olarak eşleştirilir. '*Ar ê reş*/siyah ateş' ve '*Ocax reş*/kara ocak' yok olma, ailenin, erkek soyunun yok olması anlamında kullanılmaktadır. '*Taliya reş*/kara talih' olarak talihsizlik anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, siyah yılan görmek, hatta bazı ailelerde kara kedi ve köpek beslemek bile uğursuzluk olarak kabul edilir. Yas tutma '*serê reş*/siyah baş' anlamına gelen bir kavramla ifade edilir. '*Çav reş*/siyah-kara göz' kıskançlık haset anlamında kullanılır. '*Ru reş*/yüzü kara' rezil, yalancı anlamında kullanılmaktadır. '*bext reş*/kara baht' kötü bahtlı, talihsiz olarak kullanılmaktadır. '*Telaq reş*/siyah dalaklı' kindar, kötü niyetli anlamında kullanılan bir deyimdir. Soğukkanlı kötülük yapabilecek kişiler için kullanılır. '*Çav reş*/kara göz' kıskançlık, haset olarak siyah, her durumda olumsuz/negatif olarak kullanılmaktadır.

Özet olarak, siyah kötü/haset/kıskançlık/canilik gibi çok yönlü bir olumsuzluk üzerinden kurgulanmış olur. Bunun doğruluğunu teyit edecek başka bir söylem de, yine kıskançlık ve haset içeren '*Xwûn a reş kır der/* siyah kan çıkardılar, yani kustular' anlamında, bir şeyden çok rahatsız olup, kıskançlık ve hasetlik göstermek anlamında kullanılan formu

olarak karşımıza çıkar. Burada da kan sembolik olarak renklere ayrılıp, siyahlık kötülük ve ayrı bir kan türü olarak kurgulanmış olmaktadır.

Kırmızının olumlu/önemli ve değerli olduğunu çıkarabiliriz. Örneğin "*Xwûn a te ji ê wi sûrtır e?/senin kanın onunkinden daha mı kırmızıdır, yani değerli/önemli midir*? şeklinde bir soru cümlesi olarak aslında '*Sen ondan daha değerli değilsin*' anlamında ifade bulan bir söylemdir. Burada da net olarak görüleceği gibi kırmızı renk, bir değer birimi olarak, metaforik bağlantıyla, kültürel kodlama sisteminde önemli bir kullanım alanı olarak karşımıza çıkar. En çok evlilik ritûelinde karşımıza çıkan kırmızı, gelinlerin kına gecesi ve düğün alayına katılımında da kullanılır. Geline atılan elmanın renginin kırmızı olması tercih edilir. Kınanın ele sürülme nedeni evlenecek kişilerin ellerinde bırakacağı kırmızı renktir. Sırf bu özelliğinden dolayı kına da kutsaldır. Yere dökülmez, yıkandığında suyu temiz bir yere dökülür.

III.8.Kırmızı Renk ve Cinsiyet İlişkisindeki Sembolik Söylem Farkı

Bütün bunların ortak anlamı evlilik ve üreme ilişkisi bir renk sembolizmi üzerinden bağlantılandırılmaktadır. Burada evlilik, kadın ve kırmızı renk ilişkisinin en temel bağlantısı, kadınların üreme ile ilgili olan temel bağlantısına işaret eder, yani adet kanına götürür. Kadının adet kanı ile kırmızı renk sembolizmi burada eşleşmektedir. Kırmızı rengin kadınlarla ilişkili bir başka bağlantısı da yaşlı, yani menopoz sonrası kadınların beyazlaşan saçlarına kına yakarak saçlarını olabildiğince bu kutsal malzeme ile kızıl hale getirmesi olarak Dersim kültüründe yerini alır. Bu kızıl saçlılık *porsor/*kızıl saçlı olarak toplumda adlandırılmaktadır. *Porsor* bir güzellik ifadesidir de aynı zamanda ve kadın ismi olarak da kullanılmaktadır. Bu bize toplumsal algıda, belli bir yaştan sonra kadınların saçlarını bu renge boyamalarının bir estetik ilişki taşıdığı anlamına geldiğini söylemektedir.

*Porsor*luk ve *porspi* bu iki kavram tamamen kadınlar yani cinsiyet vurgulu ve kadınların yaşlılıkla statü ve konum değişimine bağlı aldıkları iki unvandır. Her ne kadar ikisi de bu yaş grubundaki kadınlara verilirse de *porspi*lik daha yaşlı ve konuşma yetkisi tanınan bir statüdür. Dolayısıyla, *porsorluk* bir miktar da estetik içeren ve daha geniş bir yaş aralığına verilen bir isimdir. O yüzden *porspi* daha yaşlı ve hatta bir miktar da otorite içeren bir kavram olarak daha çok *porspi*/beyazsaçlı/aksaçlı olarak kazandıkları statünün öteki ismidir. Aksaçlılık kadınların yaşlılıkta kazandıkları üreme yetisini eril toplumsal düzen

içinde "hakkıyla" yerine getirmiş ve bu anlamda "sınavı geçmiş" dolayısıyla alabilecekleri en üst statüye işaret eder. Yani daha genç kadınlara hükmetme ve belli anlamda ailevi/toplumsal karar mekanizmalarına katılma hakkı anlamına gelir. Beyazlaşan saçlarını kızıla boyamak, bu anlamda üreme yeteneğini yitirmenin bir belirtisi olacağı gibi, bu yetiyi hakkıyla kullanıp "başına taç yapması" ve bu tacı gururla taşıması anlamında da yorumlanabilir. Beyaz saça kına yakarak kızıla boyama geleneği, sadece kadınlara özgü olduğu için de, bunun sadece yaşlılık ve statü meselesi olmadığını, ciddi bir cinsiyet vurgusu taşıdığını söylemek gerekir. Ayrıca bu, *Kûrmanc* ve *Êzdi* kadınlarının aidiyeti tanımlayıcı bir pratik de olabilir. Zira kına yakma inanç içinde tanımlanan bir kutsallığı da içermektedir. Böylece onları görenler, ait oldukları kollektiviteye dair bir referansa da ulaşmış olmaktadırlar.

III.9.Örtünme ve Kadına Örtüyle Çizilen Sınırlar

Bu cinsiyet vurgusu, cinsiyetin toplumsal olarak kurgulanması ile ilişkili bir durumdur. Kadınlar saçlarını bu şekilde boyamakla kalmaz, onu sergilerler de. Üreme yetisi olan kadınların başını kapatması, yani mümkün olduğunca saçlarını ve yüzünü örtme geleneğine rağmen, *porsor*lar saçlarını önden, *bısk*/belik olarak *kûm*/başlıkların iplerine dolayarak olabildiğince görünür kılmaktadırlar.

Fotoğraf III.2. *Trawi* Ocağı'nı bekleyen kadın/*porsor*, Mazgirt, 2010, Dilşa Deniz

Bu, dışa yani özelden kamusala açılmanın işaretidir. Bu nedenle, kadının başına örtülen örtü, nerede olursa olsun, ister evde ister sokakta, onu özel alan içine alan maksimize bir sınırdır. Dolayısıyla bu sınır, evden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, onu daima o özel olan kişiye/kişilere ait olan sınırların içinde tutmaya devam etmektedir. Örtüler, bu durumda özel ve kamusalın ayırdığı bir sembolik içerikle dolaşımda olurlar. Toplumsal kodlama içerisinde bir sınır olarak tedavül süresi, kadının cinsellikten öte üreme yeteneği açısından aktiflik süreciyle ilişkilidir. Çünkü cinsel olarak aktiflik, kadınların üreme yetisinden çok daha uzun bir süreye tekabül etmektedir. Bu durum da net olarak aslında ana hedefin bu üreme yetisinin kontrol dışı kullanımının engellenmesi olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla, örtünme iki türlü işe yarar. Birincisi dışarıdaki erkeklere onun bir başka erkeğin soyunu üretmek için rezerve edildiğini söyler, ikinci olarak da onun fiziksel görünümünü engelleyerek karşı cinsin olası beğenisini, ya da onunla ilişki kuracak yüz ifadelerini engelleyici bir özellik taşır. Her iki durumda da bir sınır, set olarak işlev görür.

Fotoğraf III.3. Örtünün çizdiği sınırlar; Dersimli bir kadının örtünme şekli. Mazgirt, 2010, Dilşa Deniz

Eskiden Dersimli kadınlar, çok uzun yıllar *bûktî/*gelinlik adı altında, yabancı tüm erkeklerce, kocasının ailesine ilişkin de bilhassa kendisinden yaşça büyük ve yetişkin erkeklerce, yaşlı kadınlarca sesinin duyulmamasını içeren, sadece beden dili ile kurduğu bir iletişim durumunun söz konusu olduğu bir sürece tabiydiler. Bu iletişim bariyeri de eklenince nasıl bir koruma ve kollama zırhı ile çevrildiğini daha net olarak görebilmekteyiz. İşte kızıl saç, yani *porsor*luk bu kuşatmanın yavaş yavaş kaldırılmasına işaret eden bir durumdur. Ne kadar yaşlanırsan, kuşatma o kadar gevşetilir. *Porspî* ise bu kuşatmanın gevşetilebileceği en son aşama olarak karşımıza çıkar. Ancak bu kavram, Dersim'de sadece kavram olarak vardır, söylemde kullanılır. Çünkü tüm yaşlı kadınlar saçlarını kına ile kızıla boyarlar zira bu da kutsiyet içerikli bir uygulamadır. Dolayısıyla tüm yaşlanan kadınlar *porsor*dur ancak az miktarda kadın ise bilgelik/yetki/otorite ile *porspî*lik unvanına kavuşmuş olurlar.

Kısaca toparlarsak, kızıl saçlılık kadınlara toplum içinde bir dizi serbestlik ve yetki sağlar. Bu durumda, gizli ve ayıp olan, gizlenmesi ve saklanması gereken adet kanının/üreme yetisinin sembolü olan kırmızı, kadınlığın en temel sembolik göstergesi olan saç/başında

açık ve gösterilmesi, yani sergilenmesi gereken temel bir değişime işaret eder. Buradaki değişen tek şey üreme yetisindeki değişimdir. Yönetilmesi, kontrol edilmesi gereken üreme yetisi, yerini yönetme ve üretileninin asıl sahibi olanın(eril) yararını gözetmek yetkisine ulaşmış olmanın göstergesi olarak karşımıza çıkar.

III.10. *Bend Grêdan*/İp Bağlama ve Renk Sembolizmi

Kırmızı rengin kullanımı, bir başka açıdan da karşımıza çıkar. Dersim inanç sistemi içinde, eskiden daha yaygın ve geniş bir kullanım anlamı içinde, kutsiyet ilişkisini çok net olarak içeren bir tür beyaz büyüsel bir pratik vardır: '*Bend grêdan*/ip bağlama'. İp bağlama ritûelinde değişmez bir renk sembolizmi mevcuttur. Biri beyaz ve biri kırmızı olmak üzere, 5-10 cm uzunluğunda iki tane ip, birbirine dolandırılarak, burma işlemi yapıldığı esnada ipe bakan kişi -eskiden *dewrêş*/derviş- çeşitli dualar eder ve o arada bir tür gelecek okur, mevcut sorunların çözümüne ilişkin dualar eder. Bütün bunlar, bu iki renkli ipin burularak tek ip haline getirilmesi sürecinde yapılır.

Fotoğraf III.4. Eskiden daha çok erkeklerin bir alanı olan ip bağlama/*bend grêdan* şimdi daha çok kadınlarca yapılan bir pratiktir. Tunceli, 2009, Dilşa Deniz

İp bağlama, geleceği görmekten başlayıp, nazardan, kötülüklerden korunma, hastalığı atlatma, iyi kısmet, evin bereketine, ölümlerin önlenmesine, düşmanların basiretlerinin bağlanmasına, gizil güç tarafından bertaraf edilmesine kadar çok geniş bir alan için kullanılmaktadır. Bu nedenle ip bağlama, daha çok tüm ailenin iyiliği için bakılırsa da, gençlerin *bext*/bahtları, yani iyi kısmetlere sahip olması için özellikle kullanılmaktadır. Bu ipin, genellikle ilgili kişinin üzerinde taşınacak şekilde tutulması istenmektedir. Yani kişinin çamaşırının bir yerine dikilerek taşınabildiği gibi, boynuna bir muska olarak da asılabilir veya ev içinse evin bir yerinde saklanmaya çalışılır. Bu, hayvanlar için de olabilir. Hayvanların hastalıklardan, nazardan korunması, verimli ve bereketli olması için de kullanılabilir. Bu durumda ahırın bir yerinde muhafaza edilebildiği gibi hayvanın üzerinde de taşınabilir.

Bu büyüsel pratik, Dersim bölgesinde benim bilebildiğim bu türden tek pratiktir. Bu, günümüzdeki kahve falı türüyle benzerlik taşıyan bir tür gelecek okuma değildir. İşlemin kendisi ve işlemi yapanlar, kutsal kabul edilir. Bu türden büyüsel bir pratiği gerçekleştirenlerin doğaüstü algıları olduğu kabul edilir. Bu kişilere saygı ile yaklaşılırsa da onların sadece bir aracı olduklarının kabulü de vardır. Örneğin onlardan olağanüstü şeyler yapmaları beklenmez. Sadece geleceği algılama, yani var olanı algılama ve söyleme ile dilekleri, ricaları bu aracılıkla aktarma gibi bir işleve sahiptirler. Bu nedenle onlar, büyücü sıfatını taşımazlar, sadece aktarıcıdırlar. Bu aktarıcılık ve gelecek okuma da, onların olağandışı algılama kapasitelerine atıfta bulunur. Eğer bunu yapanlar *Dewrêş* ise durum biraz değişir. Çünkü *Dewrêş*liğin kendisi bir keramet ifadesidir. Kerameti olanlar *dewrêş*lik mertebesine ulaşırlar. Bu durumda da, ip bağlama sürecinde basit bir aracıdan çıkar ve daha etkin bir güç olarak karşımıza çıkarlar. Ancak *dewrêş*lik çok ender bir durum olduğundan, ip bağlayanların çoğunluğu *dewrêşliğin* daha alt bir aşaması olarak nitelendirilebilecek *budela* türünden insanlar olmaktadırlar.

İp bağlamanın tarihsel geçmişinde, tanrısal bir işlem olarak varlığının ciddi izleri var. Hint inancında Varuna bir bağ/bağlama tanrısıdır. Bu tanrı, gerçek bir 'bağ' ustasıdır ve birçok dua ile törenin yegâne amacı, insanı 'Varuna'nın bağları'na karşı korumak veya onlardan kurtulmak olmaktadır (Eliade 1992, 99). Başka kültürlerde de bu işlemin tanrısal bir vasıf olarak kabul edildiği görülmektedir. Eski Hint tanrılarından Indra, Nirt, Yama bağ tanrılarıdır (Age. s.106-107). Trak-Frig tanrıçası Bendis, Litvanya tanrısı Bentis, Illurya Tanrısı Bindus'un da bağ tanrıları olduğunu söyler (Eliade 1992, 109). Burada

belirtilmesi gereken başka bir ilginç bağlantı ise tanrı isimlerindeki *bend* köküdür. İlginç olarak Dersim'de, *Kurmanci/Kurmanci'*de *bend,* ip anlamına gelmektedir. *Bend grêdan* ise bu işlemin ismi olarak geçer. Zaten esas olarak ip bağlayanlar *dewrêş*lerdir. *Dewrêşlik* ise aşınmış bir tanrısal form olma ihtimali çok yüksektir. Bu nedenle, Dersim bölgesinde bu büyüsel pratik daha çok erkekler tarafından yapılmaktadır. Son yıllarda bu tür büyüsel pratiklerin küçük ve hor görülmesi ile erkeklerin ilgisini çektiği bu alan, daha çok kadınlarca doldurulmuştur. Yine de bu işi yapan erkeklerin varlıklarına, yani *dewrêşler*e rastlanmaktadır. *Dewrêş*lik de bu toplumun önemli kültürel yapılarından biridir. Dewrêşlik, kutsal büyüsel yetiye sahip, gezici ve özellikle de uzun beyaz saç ve sakal, genellikle beyaz '*kıras u derpe*/don gömlek' ile yoksul/hırpani bir görünümde dolaşan kişiler olarak karşımıza çıkarlar. Bu, yalnızca Dersim bölgesinde değil, daha geniş bir alanda karşılık bulan, ermişlik/kerametli zengin ve kudretli içyapısını ifade etmek için her zaman dış yapısını daha zayıf, önemsiz göstermeye özen gösteren bir anlayıştır. Bununla dünyeviliğe, yani maddi alana karşı manevi alanın yüceltilmesi ifade edilir ki bu ifadede beden bir araç olarak kullanılır. Bu pratikte *budela* ve *feqir* tanımlaması altında kutsanan dilencilik sisteminin birer aktörü olan bu kişiler, *dewrêş* olmasalar da onun bir alt sınıfı, yani sistemin içinde yer alan kişiler olarak değerlendirilebilirler. Bundan dolayı Dersim yöresinde *budela* olarak tanımlanan bu kişiler, günlük yaşamda çoğunlukla da normal ötesi davranışlara sahip ve yoksul kişilerdir. Bunlara yönelik davranışlara her zaman özen ve önem atfedilir. Çünkü inanç içinde bu kişiler, tanrısal/gizil güç taşıyıcıları olarak, ya da tanrı/*Xızır*'ın kendilerini sınamak için yolladıkları kişiler, ya da onlara davranma şekliyle kendilerinin sınanması için bir araç olduğuna inanılan bir tür gizil güç temsilcileri olarak algılanırlar (D. Deniz 2010).

Renk sembolizminin ana tema olarak kullanıldığı *bend grêdan*/ip bağlamada, önemli olan iki rengin bir aradalığıdır: kırmızının yanında ona sarılan beyazla bir "tek"liğe ulaşılır. Kırmızının baba soyunun kolektif mülkiyeti kan üzerinden önemli ve değerli olduğunu kavramlardan izlerken, karşımıza ona sarılarak tekleştirilen bir beyaz rengin çıkması önemlidir. Kırmızıya burgu şeklinde iki ipin tek bir ip haline getirilip uçları bağlanarak öyle kalacak şekilde bırakılmasının ve bunun için başka bir renk ve malzemenin kullanılmamasının, yani sabitliğinin içeriği önemlidir.

Fotoğraf III.5. Bağlanan *bend* bir koruyucudur Tunceli, 2009, Dilşa Deniz

Kırmızı gibi beyaz da Dersim kültüründe önemli bir renktir ve sembolik söylemde çok temeldir. Dersim bölgesinde, eskiden erkeklerin giyimi beyaz don ve gömlek şeklindedir. Bu nedenle devlet yetkilileri dahi bu durumu aşağılayıcı bir içerikle donatarak, onlara "beyaz donlular" olarak tanımlamışlardır. Dönemin emniyet müdürü daha sonra çeşitli bakanlıklarda görev alan Çağlayangil, anılarında sık sık bunu dile getirmektedir (Cılızoğlu 2000, 72,76)**.** Bu yörede tüm erkeklerin, özellikle de dervişlerin beyaz don ve gömlek ile dolaşmaları, bu renk ile ilgili önemli bir anlam kategorisinin varlığını kesinleştirir. Bu durum, kutsallık yelpazesi içinde beyaz sakal ve bıyık ile *rispi*/aksakal, *kal ê spi*/ beyaz yaşlı -ki bu Türkçede 'aksakallı'ya tekabül eder- ve onların kutsiyet içerikli değer ve özellikle sağaltım ve rüyalarda görünerek habercilikleri üzerinde dolaşan bir dizi anlama dair söylem mevcuttur. *Taliya spî*/beyaz talih şanslı olmak anlamındadır. *Ru spî*/ak yüz aslında onurlu, utanılacak hiçbir şeyi olmayan ya da bir işi, görevi başarıyla sonuçlandıran bir anlam kurgusu üzerinden kullanılır. *kalê spi*/beyaz yaşlı ulu erkek yaşlılar için kullanılır. *Por spî*/beyaz saçlı kadın, *rispî*/beyaz sakallı ise yaşlı, bilgelik/tecrübeli/deneyimli erkek için kullanılır ve pozitif anlamlar yüklüdürler. Bunlar, aşiret ve ocak sisteminde önderler olarak da anlam kazanırlar. Dersim kültüründe yaşa dayalı hiyerarşi etkin olarak vardır ve kadınlarda 'beyaz saç/*porspî'* erkeklerde ise r*ispî*/beyazsakal ile sembolize edilmişlerdir.

Bend grêdan/ip bağlama ve bu pratikte kullanılan kırmızı ve beyaz renklerin bir aradalığını açıklamak için, neden iki rengin bir bedene indirildiğini sorusu önem kazanır. Bu sorulara yanıt bulabilmek için de, iki rengin kullanım alanına özenle yaklaşmamızı gerektirmektedir. Özellikle de yukarıda değindiğimiz gibi, onların cinsiyet, üreme ve toplumsal cinsiyetin kurgulanışındaki rollerine dikkatle bakmak gerekir. Zira bu çalışmanın başka yerlerinde değinildiği gibi, bu renklerin cinsiyetle bağlantılı ve pozisyonel durumları vardır. Yani kırmızı ve beyaz kadınlara ve erkeklere göre

farklılıklar taşıyabilmektedir. Pozisyonun neye göre belirlendiği de burada önem kazanır. Kırmızının kullanımı çok eril bir ağırlık taşırken, garip bir şekilde beyazda bir dişil durum hissedilmektedir. Bu da kültürel okuryazarlık içinde, genelde "namuslu/becerikli/uyumlu" kadınlar ve onların yapmaları beklenen rol ve işleri yerine getirdiklerinde kullanılan bir sembolik söylemdir. Örneğin cinselliğini kontrol dışı kullanmayan, yani kocası dışında hiç kimseye cinsellik içeren mesaj ya da ilişkide bulunmayan kadınlar, bu kategoridedir. Bulunduğu baba ya da koca evinde durum ne olursa olsun, her durumda yaptığı işi başaran ve babasının/kocasının yüzünü "ak" eden kadın bu sınıflamaya girer. Yani kadınlarda beyaz, genellikle temizlik, kirlenmemişlik, saflık, karışmamışlık, baba ve kocaya prestij sağlayacak şekilde davranma olarak belirginleşirken, erkeklerde beyazlık daha çok bilgelik, keramet gibi ruhani bir güçlenmeye atıf vardır. Örneğin *kalê spi*/Beyaz yaşlı, *rispi*/aksakallı bu kategoride en baskın olanlarıdır. *Rispi*ler toplumun aynı zamanda önderleri anlamını da taşır.

Fotoğraf III.6. Nesimi Kılagöz, Dersimli bir *rispi*/aksakallı, *Goma Lotê*/Mazgirt 2009, Dilşa Deniz.

Dolayısıyla buradan her iki cins için bu renk sembolizminin farklılaştığını; erkeklerde kırmızının soyun devamı olarak erilliğin, bu erilliğin cesaretinin kurulmasının, güç birliği ve dayanışmasının ve erkek soylu olarak üremenin sembolü iken; kadınlarda üremenin bir aracı olmanın ve bunu toplumsal olarak tasarlanmış haliyle yapmanın bir sembolü haline gelmiştir. Kırmızı bu anlamıyla, tıpkı beyazda olduğu gibi kadınlarda ar-namus ilişkisine girerken, *porspi*/aksaçlı (kadın) ve p*orsor (*kınalı saçlı kadın*)*luk bu anlamda "namuslu" olmanın, yani cinselliğini sadece toplumsal onaylı, erkeğin soyunun yararına kullanmanın verdiği bir tür "onur nişanı" şeklinde göstere göstere taşınmasının kurulmasında kullanıldığını görmekteyiz. Elbette her iki kavramda, yani *porspî* ile *rispî,* her ikisinde de kavramlarında bilgelik, bilgi içeriği varsa da bu genellikle özel ve kamusal alandaki bilgi ve kullanımı olarak ayrılmış durumdadır. Her iki cins de kendilerine toplumsal cinsiyet

kurgusu içinde tanınmış alanlarda, yani kadınlar özel, erkekler ise kamusal alanda bilge/önder olarak bu deneyimlerini kullanmaktadırlar. Yani erkek, toplumsal olaylarda, kamusal alanlarda bu bilgiyi kullanırken, kadınlara ait bilgi ve kullanım alanı ev ile ilişkilendirilmiş bilgiler olarak kodlanır. Zira ne kadar yaşlı olursa olsun kadınların, kamusal alan ile ilgili söz ve karar sahibi olma durumları çok sınırlıdır. *Porspî* olduklarında, engin bilgilerini kullanmak isteseler dahi, bunu genellikle kocaları ve erkek çocukları üzerinden yöneten erkek sınıfına iletebilirler. Evde, aileye dair, kamusalla ilgili kararlara kadınlarca müdahale edilebilinirse de, bu kamusal alana çıkıp yapma şeklinde değil, daha çok ikna edebildilerse kocaları ve/ya oğulları aracılığıyla o alana taşırlar. Bu taşıma kadına aitmiş gibi değil, daha çok erkeklerin kendi kararları şeklinde aktarılır. Çünkü bunun aksi, erkekler için prestij kaybı olacağından, keza diğer erkeklerce aşağı bir fikir ve daha çok da kadınların erkek alanına müdahalesi olarak algılanacağından yapılmaz. Kadının bir düşünsel kapasiteye sahip olmadığı kabulü ile düşünsel faaliyet ve karar vericiliğin bir erkek alanı olarak tanımlandığı bu eril toplumsal kurguda, kamusal alan kadınların müdahalesine kapatılmıştır. Daha doğrusu direkt olarak müdahalesi kapatılmıştır. Oysa kadının, bu süreçlerde indirekt olarak yer aldığı bilinmektedir. Ancak bu şekliyle de yine kadınların zekâsı ve bilgisine de erkeklerce el konulmuş olmaktadır.

İşte *porspi*/aksaçlı kadın ve *rispi*/aksaçlı erkek farkı burada çıkar. Bu iki cinsin, cinsiyeti temsil eden bedensel bir atık olan saç ve sakalla toplumsal sınır, görev ve hareket alanları belirlenir. Her ikisinde kullanılan renk aynı olsa da rengin arkasına eklenen bedensel atığın temsil ettiği cinsiyet kodu, anlamı farklılaştırır. Bu durumda kadınlarda kullanılan saç, doğuştan gelen ve herkeste bulunacak kadar önemsiz olan bir atık olurken, sakal ise sadece erkeklere ait olan "erkekleştiği" dönemi, erkekliği, aklını ve iktidarını sembolize eder. Çünkü sakal, ergenlikten itibaren ortaya çıkan bedensel bir atık olarak, yılların deneyimi olan beyazlık ile bilgeliği de içerecek şekilde anlam yüklenen önemli ve değerli bedensel bir atığa dönüşmektedir. Bu durumda beyaz renk, yılların deneyimi ile eşleşmiş olsa da sonuçta her cinse ayrı bir anlam yüklemesi yapmaktadır. Başka bir söylemle, beyazlık, her iki durumda da yaşlanmayı ifade etmekteyse de, her cins kendi alanının deneyimleri ve dolayısıyla bilgisiyle yaşlandığından, bu alanların önem kurgusundan nasibini almaktadır. Beyazlık, yaşlılık ortak paydasında olup, ancak farklı bilgi birikimine atıfta bulunur. Tıpkı kırmızı gibi, beyaz da bir miktar ortak bir anlam taşımakla birlikte, içerik olarak ciddi bir farklılığa işaret eder. Yani her iki renk kadınlar için bir

şekilde cinsellik ve üremenin kontrollü kullanımının farklı aşamaları olarak karşımıza çıkarken, erkekler için toplumsal örgütlenme, yönetim ve denetim, güç ve bu gücün kan yoluyla, kadınlar üzerinden üreme ilişkisi ve egemenliğinin devamı olarak karşımıza çıkar.

Kültürel sistem içinde, renk sembolizminin kullanımında baskın ve yaygın olarak kullanılan kırmızı ve siyaha oranla, beyazın kullanım alanı daha azdır. Kırmızı ve siyah bedensel organların eşliğinde daha çok kullanılarak anlamlandırılmasıyla bir sembolizasyon kurgusuna dönüşmüşken, beyaz daha çok saç sakal, semen gibi bedensel uzantılı atıkların kullanılarak, daha çok bilgelik ve ahlak ile eşleştirilmesi oldukça ilginçtir. Bunun toplumsal algıdaki karşılıkları, kırmızı ve siyahta, anlam/içerik daha çok bedensel olarak taşınan bir anlamyığıma, yani bedensel bir yığımsembolizasyona dönüştüğünü görmekteyiz. O zaman bütün bu söylemlerin bedensel bir formatla aynı şekilde topluma uygulandığını, toplumun birlikte çalışan bir beden olarak algılandığını çıkarmak mümkün. Bu durumda siyah ve kırmızı, toplumsal beden olan yapıya işaret ederken, beyaz ahlaki sistem ile harmanlanmış kutsiyet aromalı yaşamsal bilgi ve davranış modellerini temsil etmiş gibi görünmektedir.

III.10. *a.* Tenasüh/ruh göçü

Bu savın en önemli göstergelerinden biri olarak kan daha önce de belirtildiği gibi, aşirete bağlı her bireyin kanı, ortak kan ise aşiretin kendisi olarak algılandığının söylemiştik. Kanın sahibi de ocak/aşiretin ortak/mitik atası olduğuna göre, ortak atanın sonsuzluğa uzanan kendisinin, yeni doğan çocuklarının onun yenilenen hücreleri olarak algılanabileceği sonucuna götürebiliriz. Bu nedenle, doğan her -erkek- birey onun çocuğu, her damla kan onun kanı, üzerinde yaşanan toprak onun toprağı olacaktır. Bedeni, kanı, toprağı ve sonsuzluğunu yenileyen üreme sıvısı, onun sonsuzluk akıntısı olarak bu mantık silsilesi izlendiğinde kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aslında tecessümün bir başka anlatım şekli olarak değerlendirilebilir.

İşte tam burada, kırmızı ve beyazın ortaklığına dair bir başka ipucuna ulaşıyoruz. Yaşamın sıvısı kan ile üremenin/devamın sıvısı olan semenin, erkek ve kadının bedenindeki bir aradalığına, birbirinden ayrılmazlığına dair önemli bir alt anlam ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle *bend grêdan/*ip bağlama ritûeli, bu tekleşmiş aşiret/ocak/bireyin yaşamsal iki renginin/damarının/akışkanının sembolik olarak yeniden ve yeniden üretimi

olduğuna dair bir vurgu olduğu gibi bir sonuca ulaşabiliriz. Bu yüzden, bu sembolik söylem üzerinden toplumun/bireyin bugünü ve yarını, *Dewrêş*lerce yeniden yorumlanmaktadır.

Dewrêşlik, bir beden analojisinde, toplumun dolaşım sistemindeki etken maddelere benzetilebilir. Bir inanç pratiğinin esas özneleri olarak dolaşan *Dewrêşler*, genellikle '*kras u derpeyê spî* /beyaz don ve gömlek' ile dolaşan kişiliklerdir. D*ewrêşler*in en önemli alanı, bu kırmızı beyaz iplerle geleceği söylemek, hastalıkları sağaltmak, nazarı, kötülüğü önlemek, kısaca bu kişilere/aile bireylerine gelecek her türlü kötülüğü bertaraf ederek, aileyi/soyu devam ettirmek gibi işletilmektedirler. Eliade'nin yorumuyla, hastalıklar 'ip'ten ve ölüm nihai bir 'bağ'dan başka bir şey değildir (Eliade 1992, 107). *Dewrêşlik,* aynı zamanda kerametin tescil edilmişliğini de içerir. "Bağlama' aynı zamanda tüm dinsel 'biçimler' tarafından da özümlenen sihirsel-dinsel bir prestije benzemektedir" (Eliade 1992, 116). Bu durum, Dersim örneğinde en çok '*ketin a êr*/ateşe girme' olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla genel tabloya baktığımızda insan bedenine benzetilebilecek bir yapı vardır. Bu yapıda inanç faktörü, renk sembolizmi ile toplumun damarlarında dolaşan ateşle ilişkili gezici dervişlik sistemi ile benzeşmektedir. D*ewrêşlik* gibi gezici bir inanç pratiği ve toplumsal yapı benzer bir sistem üzerinden çalışmaktadır. Toplumsal yapı, tıpkı bir beden gibi hızla her an harekete hazır mobilizasyon karakteri içerir. Bu mobilizasyon özelliği, başıbozuk, oraya buraya rast gele savrulan bir durumdan öte, bir merkez etrafında, topraktan uzaklaşsa da ilişkisi kesilmeyen, sarsılmayan, bir şekilde bu coğrafya ile hayali bir bağlılık/montajlama durumu söz konusudur. Yani bu mobilizasyon özelliğine rağmen, parçaların (aşiretler) sıkı bir birlik karakteri ile bulundukları toprağa duygusal olarak bağlanmaları/montajlanmaları da güçlüdür. Bu durum, onları gerektiğinde hızla başka mekânlara geçme, adapte olmaktan alıkoymamaktadır. Tam tersine bu durum, sistemin ayakta kalma stratejisinin en önemli ve işlevsel yönü olarak kalıcılığını hep korumaktadır.

Bu bütünlüğü sağlayan ise yapıya uygun gezici ve bütün kurumsal yapıları, hayali bir şemasal özellik ile birlikte taşıyan, böylece düşmana/karşı güçlere karşı, bir hedef olarak minimize edilen bir karaktere kavuşmuş olmasıdır. Bu mobilizasyon, toplumun bütün yapısal birimlerinde ekonomisinde, politik sisteminde ve inanç sisteminde mevcuttur. Ekonomisi daha çok hayvancılık gibi birlikte seyahat edebilecek bir faaliyet türüdür. Bunun toplumu beslemede yetersiz kaldığı yer ve dönemlerde, vur-kaç teknikleriyle

küçük çaplı soygunlar yapılmış, ancak bu soygunculuğun sadece karın doyurmaya yönelik olduğu da görülebilmektedir. Aç kalınmadığı dönemlerde bu tür girişimlere yönelinmemesi, nitekim cumhuriyet sonrasında kentlere göç ile birlikte, yani başka karın doyurma olanakları bulunduğunda hızla çalışma alanlarına yönelinmesi ve çocuklarını hızla eğitime kanalize ederek, iş bulma kabiliyetlerinin yükseltilmesine çaba gösterilmesi de bu savın doğruluğunu teyit etmektedir.

Dersim bölgesi polis kayıtlarında adli suçların özellikle, hırsızlık, gasp, kadına yönelik cinsel suçların yok denecek kadar az olduğu, buna mukabil politik suçların çok yüksek bir oranda seyrettiği bilinmektedir. Dersim kökenlilerin bu çalışma azmine ve çok sayıda bürokrat, aydın, entelektüel, vasıflı memur ve işçileri olmalarına rağmen, ticaretle uğraşanların sayısının oldukça düşük olduğu da biliniyor. Bu durumun, mobilizasyon eğilimiyle bir ilgisi olduğu söylenebilir. Çünkü hantal bir ticari faaliyete bağlı olmak, merkezi gücün denetim ve kontrolüne tabi olmak, mobilizasyon karakterine uygun değildir. Bu nedenle, bu türden faaliyetlerin gelişimi yok denecek kadar az olmuştur.

Politik sisteme gelince, aşiret sistemi bu konuda çok tipiktir. Aşiret sistemi, kendisine ait yerde/mekânda/topraklarda - ki bu genellikle soydan devam eden bir karaktere sahiptir- normal günlük ve yerleşik bir yaşam sürerken, tehlike anında aşiretin tüm birimlerinin ortak kararı ile bir yerden diğer bir yere hızla yönelme kabiliyeti potansiyel olarak özenle korunur. Dersim aşiretlerinin, cumhuriyetin ilk yıllarına kadar herhangi bir merkezi sistemin denetimine girmemesinin sırrı da bu aşiret yapısında saklıdır. Aşiretin ekonomisi onu toprağa bağlayacak bir tarımsal karaktere sahip değildir, zira bu yönlü uygun toprakları da yok denecek kadar azdır. Bu nedenle, hızla başka bir alana yönelmede ekonomik olarak ağır kayıpları olmamaktadır. Hatta zorda kaldıklarında bu türden bir hareketle, ekonomik olarak ayakta kalma stratejisi geliştirilmiştir. Dolayısıyla bu, onları her an mobilize olmaya açık bir karakter içinde tutan önemli bir form olarak belirir.

Dersimde ilk tapu kadastro çalışmaları, 1950'ler gibi geç bir dönemde başlamış ve en son 2009 yılında bu tapulama işlemine devam edilmiştir. Elbette aşiret toprakları gibi bir olgu bulunmaktadır. Bu daha çok barınma ile ilgilidir. aşiretler tehlike anında mobilize olur gider ve tehlike geçince de herkesin kendi yerine, bölgesine dönecek şekilde bir sistem gelişmiştir. Hiçbir aşiret, giden diğer bir aşiretin toprağı sayılan yere yerleşmez. Bu hem güç ilişkileri açısından mümkün olmaz, hem de kültürel kabul üzerinden kabul edilemez bir davranıştır. Başka aşiretin toprağına da yapılan böylesi bir saldırı, ilgisi olmayan diğer

aşiretlerce de kabul edilmez ve buna izin verilmez. Çünkü bütün sistem bu yapı üzerinde temellendirilmiştir.

Aşiret toprağı ile ilgili önemli hukuksal bir kavrayış vardır. Bu, bireylerin kendi özel mülkü üzerinde bile geçerli olan aşiret hukukudur. Aşiret ise bölgenin politik yerleşim karakterinin ihlal edilmesini, aşınmasını ve zayıflamasını önleyen bir yapıdadır. Bu nedenle herhangi bir aşiret üyesi, kendi tapulu malı bile olsa, aşiret dışından bir başkasına satamaz, satsa bile diğer aşiretten bir başka kişi de bunu kolay kolay almaz. Bu hem etik olarak yapılmaz, hem de ciddi güvenlik sorunları doğurduğu için yapılmaz.

Daha önce de belirttiğim gibi, inanç sisteminin bu gezici, mobil karakteri çok tipik bir özellik olarak karşımıza çıkar. Dersim inanç sisteminde diğer inançlar gibi kalıcı ve insan eliyle yapılmış mabetler yoktur. Binlerce yıl önceli olan *Mazda* dini bile ateşgahlar yaparken, Dersim inancında, inanç ritûeli için özel tasarlanmış mekânlar yapılamamıştır. Bu sistemde doğal mekânlar; dağlar, nehirler, çeşmeler, kayalar, ağaçlar ile ata kültüne bağlı ocak sahiplerinin ocakları, kapıları ve kendilerinin kutsiyeti üzerinden kurgulanmaktadır. İnancı da sistem olarak gezici bir formattadır. Daha önce de anlatıldığı *dewrêşlik* sisteminin yanında, ocak hukukunda yılda bir kez *pir, raywer* ve/ya *mürşit*, *talipler*i kendi ortamlarında ziyaret eder ve orada uygun olan bir evde *cıvat/cem* ritûelini gerçekleştirmektedirler. Bu nedenle *Cıvat/cemin* yapıldığı mekândan öte, o mekândaki ocak (gerçek ve hayali olan anlamlarıyla) ve ritûelin birimleri (*cem* seremonisinin bölümleri) etrafında ritûelin kendisidir kutsal olan. Kutsallık, kutsal bir amaç etrafında bir araya gelen tüm birimlerin ortaklığıdır ve bu birlik durumunun bir seremoni şeklinde yeniden üretimidir. Böylece tüm sistem yeniden tanıtılarak, hayali olarak kurgulanan inanç sisteminin o ruhani dünyasına hep beraber girerek, ağlayıp iç arınmadan geçerek, aynı lokmadan hep birlikte tatmak şeklinde ortaklaşarak, aynı lokmayı yiyen tek vücut olarak geçilen bir aşamadır bu. Böylece, yine hep birlikte ve ritûelin parçaları olarak bir arada bir beden haline gelmenin en görsel yanı oluşturulmaktadır. Bu *bir/yek* olma hali, bütün bu özellikleriyle inanç sisteminde karşılığını bulmuş olmaktadır. Bu "bir"likleri, bulunulan tüm bölgelerde gezip yerine getiren *pir/raywer/mürşitler*, bu inanç sisteminin mobilizasyonunda en temel rolü üstlenmiş olmaktadırlar. Bu durumda, talipler nerede olurlarsa olsunlar, onlara ulaşan, onları kapsayan bir inanç sistemi içinde tutulmuş olmaktadırlar.

Yerleşik toplumlarda ibadetgâhlar olan cami, kilise ve havralara benzer bir ibadet mekânı özelliğini geliştirmeyen bu yapıda, söz konusu sistemlerin aksine, babadan oğula devam ettiği için sonsuz olan bir inanç sistemi hizmetlileri sınıfı mevcuttur. Nereye giderlerse gitsinler, kendileriyle inanç ilişkisinin devam ettirildiği pirlik-taliplik sistemiyle, yüksek hareket kabiliyetli bir inanç sistemi ile karşı karşıyayız. *Pir/raywer/mürşit* yıllarca gelmeseler dahi inanç sistemlerinde bozulma ve aksama olmaz. Onlarca yıl sonra gelseler dahi hiç aksamamış gibi, olduğu yerden devam edecek olan olağanüstü güçlü, esnek ve sağlam bir yapıdan söz etmekteyiz.

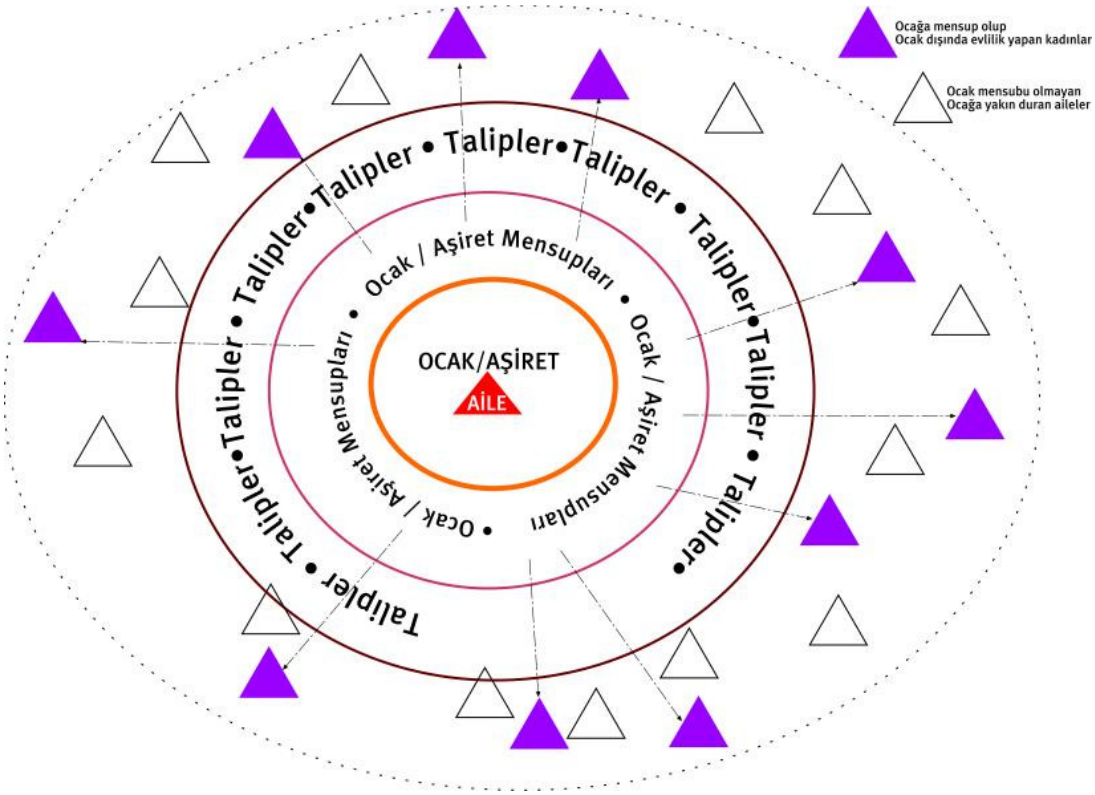
İşte bütün bu yapılara baktığımızda, birbirini destekleyen çarklar şeklinde, hareketli ve kesintisiz işleyebilen bir sistemin mevcudiyetini görüyoruz. Bu nedenle, Dersim sisteminde toprağa, yani o bölgeye manevi/hayali/romantik/duygusal açıdan derin bir bağlılık söz konusu iken, öte yandan da Dersim yoğun göç veren, başka yerlere göç edip yerleşen bir kültür olarak karşımıza çıkar. Bu karakteriyle, bir yandan hızla yer değiştirip, başka mekânlara gidilirken, gidilen yere de sorunsuz ve yine hızla adaptasyon sağlayan bir kültürel davranış yapısı görmekteyiz.

Gidilen mekânlarda da bu hareketli yapıları devam eder. Türkiye ve dünyada, pek çok yerde Dersim kökenliler aktiftirler. Partilerde, dernek ve vakıflarda, diğer sivil toplum örgütlerinde, üniversitelerde, sendikalarda çok sayıda Dersimli görmekteyiz. Bu küçücük bölgeden bu kadar fazla sayıda politik olarak faal olan insanın çıkması, sahip olunan bu toplumsal kültürel sistem ile ancak açıklanabilir. Bu örgütlenme eğilimi de hiçbir zaman rast gele değildir. Her zaman muhalif ve ezilme ilişkisinden yana yer alan bir eğilim vardır. Bu da güçlü karşısında, yani merkezi yapılar karşısında her zaman öteki olmak durumunda kalmış yapısal bir algıya dayanmaktadır.

III.11. Xwadê/*Haq*/Tanrı ve *Xızır*/Hızır

Dersim inancında, günlük kullanım ilişkisi üzerinden tanımlanması durumunda oluşan tanrısal formlar ve onlara dair bir hiyerarşik düzenlemede, en üstte *Xwadê*, onun altında *Xızır,* sonra *Dızgun* ve *Mızur* ve en altta ise ocak ataları yer alır. Bu sıralamayı, onların etkinlik/hükümranlık alanları üzerinden özellikle de günlü dilde/pratikteki kullanımından çıkarabiliriz. Buradan, ocak 'sahiplerinin' en çok kendi tebaası, talipleri ve/ya talibi ya da mekânlarına dışarıdan başvuranlarla ilgilendiği; *Mızur* ve *Dızgun* ise kendileriyle bağlantısı olduğunu iddia eden ocaklar ve yakın çevredeki insanların yanında, Dersimin

her tarafında günlük yakarış ve dualarda bulunanların isimleri geçen formlar olarak hükümranlık alanlarının daha geniş olduğunu çıkarabiliriz. Onların dışında, o yerde var olan ziyaretlerin ve/ya kendi ocaklarının atasının başa çıkmadığının düşünüldüğü durumlarda bu iş *Dızgun/Mızur'a* yöneltilir. Ancak *Xızır,* hiçbir ocak ve lokal güç bağlantısı kurulmaksızın ortak olarak kabul edilen ve her kese eşit uzaklık ve yakınlıkta olan bir formdur. Bu nedenle çok daha büyük sıkıntılarda *Dızgun* ve *Mızur'*un yanında başvurulan bir güç olmaktadır.



Şekil III.10. Merkezden çepere ocakların kapsayıcılık alanı. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama Hüseyin Deniz

Haq/Xwadê bugünkü monolitik söylemde Tanrı/Allah figürüne denk düşen *Dersim*'deki *Kurmanci/Kurmancki* karşılığıdır. *Xızır* ise hemen hemen aynı özellik ve yetki ile donanıma sahipse de, önemli bir görev farklılığı da mevcuttur. Bu görev farkının en belirgin özelliği, *Xwadê/Haq'*ın yaratıcılığının, yani reprodüksiyon yetkisinin *Xızır'*da görülmeyişidir. *Xızır,* bu durumda sadece koruyucu kollayıcı bir görev üstlenirken, *Xwadê/Heq* yaratma ve koruma özelliklerinin her ikisi ile karşımıza çıkar. Bu bir tür

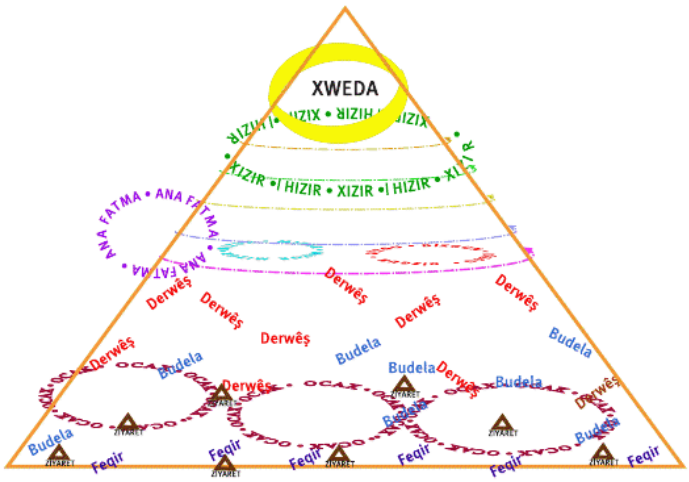
görev dağılımı olarak, yaratıcılığın, koruyuculuktan daha üstün tutulduğu, aynı zamanda her iki güce/özelliğe de sahip olan *Xwadê/Heq'*in en üst konuma konulduğu bir yapıdır.

Xwadê ve *Xızır*'ın Dersim'deki politik aşiret üstü yapıları, özellikleri *Anafatme, Mızur* ve *Dızgun'*da da görülmektedir. Her ne kadar, *Dızgun, Kurêşan* aşiret/ocağı, *Mızur ise Şixhesenan*lar tarafından, ataları olduğu şeklinde sahiplenilirken, günlük söylemde böyle bir anlayışın doğruluğu karşımıza çıkmaz. Zaten, *Dızgun* ve *Mızur* bölümlerinde de buna detaylı olarak değinilmiştir. *Anafatme* figürü için ise, böyle bir durum zaten mevcut değildir. Bu, baba soylu olmanın verdiği bir anlayış çerçevesinde beklenebilen bir durumdur. Burada tartışılması gereken önemli konu ise, neden bu iki ortak kutsal kişiliğe sahip çıkılma girişimi varken, *Xızır*'a dair böyle bir söylemin mevcut olmadığıdır. Buna verilecek yanıt, önemli bir sorunun karşılığı olmaktan öte, karanlıkta bırakılan önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Bu sorunun yanıtının inanç tarihi içindeki gelişimiyle ilgili olması yüksek bir ihtimaldir. Bu durumda, *Xwadê* ile *Xızır'*ın daha geniş bir alanda tapınılan tanrısal formlar olduğu, *Dızgun* ve *Mızur'*un ise daha lokâl olarak kabul edilen tanrısal formlar olduğuna götüren bir veri olarak değerlendirilebilir. Bu da bölgede, dinsel inancın gelişim aşamaları olarak izlenebilecek bir olgudur. Somut ve insan formundaki tanrısal formların üstüne daha soyut formların dizilişi gibidir. Örneğin *Mızur* ve *Dızgun,* öncelikle tamamen normal, günlük yaşantıda insan formundan, dağlara sığınan ve "sır" olmak gibi insanüstü bir özellik yüklenen kişilikler iken, bunu devam eden ata kültünde ise ocak sahipleri, kutsal bir ata olup daha soyut bir hale geçmektedir, kaybolmaktadırlar. Ölümlerine dair hiçbir kanıt yoktur. Varlıkları kendi soyu olan tüm bireylerin damarlarında akan kanın içinde dolaşımdadır ve gerektiğinde çeşitli biçimlerde bu güçlerini kullanmaktadırlar.

Oysa *Xızır*'a oldukça farklı bir nitelik yüklenmiştir. *Xızır* bir tür insan formuna girip çıkabilen bir formdur. Sanki çoktanrılı bir sistemini en üstteki tanrılardan biri gibidir. Ölümsüzdür. Özellikle koruyuculuk özelliği ön plana çıkar. Halen, başından beri nasılsa aynı durumdadır. Dolayısıyla, ölümsüz olduğu için canlılara ait bir özellik olan yaşlanmanın da görülmediği yönünde bir vurgu vardır. *Xwadê* ise en üst aşama olarak tamamen tek tanrı formunda olup, şekilsiz, öncelsiz ve sonsuz, yaratıcılık özelliğine sahip günümüz tanrısal formlarının aynısı olarak karşımıza çıkar. Bu da, tanrıların güç ve yetkilerine göre bir kronolojik dizilim ortaya çıkarır ki bu bölgenin inanç tarihinin kronolojisi olarak da değerlendirilebilir. Buna göre *Dızgun ve Mızur,* bölgenin ilk

tanrılarıyken, onlardan yetki ve etki bakımından üst tanrı formu olarak önce *Xızır*, daha sonra ocak kültü ile soy ataları devreye girip, *Heq/Xwadê* kavramı da *Xızır*'ın üstünde konumlanarak geliştiği sonucuna ulaşmaktayız. Müller, "atalar dini insanda tanrısal bir şeyin bulunduğunu varsayar (Durkheim 2005, 104). Bu durum Dersim'deki atalar kültünde, ocak atalarını gizil kudret sahibi ve ölümsüz yaparak aynı özelliği tam anlamıyla taşır. Bu durumda yeni *Heq/Xwadê* en üstte, yerli tanrı onun altına, ardından *Dızgun* ve *Mızur,* onlara kendilerini eklemleyerek bölgeye yerleşen ata/ocak sahipleriyle bu yeni şekillenme ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Bu hiyerarşiyi, bunu kutsal/tanrısal formların günlük algı içindeki kullanımlarından rahatlıkla çıkarabiliriz.



Şekil III. 11. Dersim inanç sembolizmindeki tanrılar hiyerarşisi. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama Hüseyin Deniz

Bu algıda, *Xwadê*'de bir öncelsiz ve sonsuzluk durumunu çok net hissedilmektedir. Bir insan formuna benzerliğine dair, daha doğrusu şekilsel görünümüne dair günlük dilde çok fazla referans yoktur. Tam olmasa da büyük ölçüde şekilsiz ve bedensiz olarak hissedilmektedir. Çoğunlukla, her yere akabilen, ya da orada mevcut olan, her şeyi gören, bilen, duyan, karar veren bir varlık olarak hissedilen bir güçtür. Bu bir şekilde de eril bir karakter olarak günlük söylemde hissedilmektedir. Dersim'de sık olarak, '*Ez xwa qûrban a nıgê wi kım*/kendimi onun ayaklarına kurban edeyim' şeklinde yemin, ya da tabilik formları vardır. Burada, öncelikle '*wî*' üçüncü tekil şahıs olarak kullanılan bir adıl kullanılmaktadır. Bu adıl, eril nitelik taşıyarak, kullanıldığı varlığın eril olduğunu niteler.

Eğer dişil olsaydı bu '*wê*'olarak kullanılacaktı. Dolayısıyla, *Xwadê'*nin, eril bir karakterde olduğunu anlayabiliyoruz.

Xwadê'nin formuna ait başka bir söylem ayaklarıyla ilgili olan kısımdır. Bunun dışında vücudun diğer biçimsel durumu ile ilgili olarak, yine bir yemin ve koruyuculuk ifadesi olan '*destê Xwadê lı ser wî/Xwadê'*nin eli üzerinde olsun' ifadesinde görülmektedir. Bu ifadede de görüleceği üzere, yine insani bir biçimsel kurguya rastlamaktayız. Bunda her ne kadar *Xızır, Dızgun* ve *Mızur* gibi tamamen insani bir formda olmasa da, yine de insani bir şekil tasavvurunun varlığı, bu ifadelerden anlaşılmaktadır.

Xwadê'nin ardından *Xızır'*da da bir insani şekil var ise de bu, sürekli olarak aynı insani beden içinde tezahür etmez. Adeta onları bir kamuflaj olarak kullanılan bir enerji, yani bir tür şekilden şekle giren akışkan, gezici bir form olarak tanrıya çok yakın bir inanç figürüdür. Günlük dildeki kullanımda, gökyüzünde seyahat eden, uçan -özellikle de '*hesp a Spî* /beyaz at ile"- dolayısıyla yukarıdan görme özelliğine sahip bir kutsal formdur. Gökte olmak bu inanç içinde önemli bir hiyerarşik konumdur. Dilde, bu dikeylik konumu, en kutsalı en üstteki, en az kutsalı ya da kutsal olmayanı en altta olacak şekilde konumlandırılmıştır. Bu anlamda, en yukarıda olan *Xwadê/Heq'*in altında görme, işitme ve ulaşma kapasitesi en yüksek olan kutsal form olarak *Xızır*/Hızır karşımıza çıkar. *Xızır'*ın (ya da diğerlerinin) gökte olması önemlidir zira gök, engelsiz görüş mesafesi ve ulaşım olanağı sağlar. Bu nedenle gökyüzü katlara bölünürken, en üstteki en iyi görüş mesafesi ve dolayısıyla kontrol hâkimiyetine ulaşır. En alttaki ise görev ve ulaşım açısından en yakındaki olmaktadır. '*En yakınlık'* bireyin temasını kolaylaştırırken, önemini de diğerlerine oranla azaltır. Bu hiyerarşik yapılanmanın tipik bir özelliğidir.

Xızır, günlük dilsel anlatım içinde orta yaş ve üzeri, kırlaşmış saç ve sakal, çoğunlukla kır/beyaz bir at üzerindeki bir süvari olarak, ama özellikle de yoksul, yaşlı bir erkek yolcu olarak Dersim inanç folklorunda önemli bir yer kapsar.

> *Ya Xızır, Xızıro kal*!/ Ya Hızır, yaşlı Hızır!
> *Ti ya ke suyariyê, Astorê Qıri ya,/* Sen ki Kır At'ın suvarisisin,
> *Ti ya ke Xızırê sata tenge ya,/* Sen ki dar anın Hızırı'sın,
> *Her ca de, her tım hazır û nazır a,*/ Her yerde, her zaman hazır ve nazırsın,
> *Bırese imdadê ma!/* Yetiş imdadımıza! (Çem 1999, 133-134)

Yolculuk teması bilhassa önemlidir çünkü bu hem Dersim politik sisteminin en önemli özelliği olan gezgin/dolaşan/yer değiştiren niteliğini çağrıştırır, hem de tüm inanç külliyatının altında isimlendirildiği *Rê/Yol* sembolizminin en temel görüngüsü olarak belirir. Bu sembolizasyon, *Rê/Yol* ve yol üzerindekilerinin sürekli bir denetime tabi

olduğunu, bu yolla denetlendiklerini, aksi durumda '*Yol dışı'* bir muameleye tabi tutulacakları, yani yine bu dünyada cezalandırılacaklarını anlatan bir söylemin sembolik ifadesi olarak karşımıza çıkar. Bu konuda Haydar Yokuş'tan derlediği bir öyküyü H. Çakmak şöyle aktarır:

> Dersimce'de Xızır'ın bir ünvanı da "*Xızır'ê sata Tenge'dir*. Xêlas'da, Xızır yaşlı ve yoksul rolünde evlere misafir olur ve onları sınar. Bu sınamada kalbi temiz olmayanlar yaşlının Xızır olduğunu anlamazlar ve hayır duasını almazlar. Bu sınanmanın geçtiği yerlerden bir de Jivan Hanı'dır. 12 arkadaş sıladan evlerine dönerken bir handa konaklarlar. Xızır orucu zamanıdır. Akşam yaşlı ve yoksul biri hana gelir ve 12 sılacının da bulunduğu topluluğa: Xızır aşkına bana bir yer verin, der. Kimse oralı olmaz. Hancı da yaşlıyı dışarı atar. Bu hanın yukarısında ise ikinci bir han vardır, aşağıdakine nazaran daha eski ve bakımsızdır. Sahibi de yaşlı biridir. Yaşlının oğlu kendi hanlarında kimse olmadığı için, aşağıdaki hana eğlenmeye gitmiştir. Yaşlı hancı oğlunu almak için aşağı hana giderken, bakımlı handan dışarıya atılan yaşlıya rastlar. Hal hatırdan sonra yaşlı hancı meseleyi öğrenir ve oğlunu almadan, soğuktan titreyen yaşlıyı alır kendi hanına götürür. İlgi ve alaka gösterir, konuğunu rahatlatmak için elinden geleni yapar. Sohbete dalarlar, vakit ilerler ve birden bire büyük bir gürültüyle ve sarsıntıyla silkinirler. Ne oldu, demeden çığ gelir ve yukarı hana hiçbir zarar vermeden aşağı hanı yerle bir eder. Yaşlı hancı, ah oğlum, diyerek kendisini dışarı atarken, yaşlı konuk ev sahibine, korkma oğluna bir şey olmadı, kurtuldu der ve sır olur (Çakmak 2005).

Yukarıdaki örnekte, inanç ve *Xızır* ilişkisi bütün çıplaklığıyla görülmektedir. Buradaki yığımsembolik bir söylemde, bir dizi inanç sembolü üst üste yığılarak, dikkatli örgüsel bir ilişki üzerinden sistemin söylemini oturttuklarını görebiliyoruz. Baskın söylem, yani *esas olanın*(*Rê/Yol* kuralları) tam odağa yerleştirilerek, diğer parçalar bu odağı çevreleyerek onu güçlendirmekte ve bütünün esas görünümünü ortaya çıkarmaktadırlar.Yukarıdaki örgüde bunu net olarak görebilmekteyiz. Öyküde esas olan yol ve bu yolun en güçsüz görünen ancak en birikimli asıl taşıyıcıya (yaşlı yolcuya), yani yolun birikimine bir ilgisizlik ve saygısızlık vardır. Bu esas birikimin kendisi, tapınılan ve doğanın da emrinde olduğu bir güç olarak belirmektedir. Toplumsal kutsala saygısızlık eden, gerekli ilgi ve alakayı göstermeyen, daha da ötesi esası (*Xızır*)görmeyip, kendi bireysel zevki için hareket etmenin yanlışlığını ve cezaya tâbiyetini söyleyen bir söylem vardır. Bu öz etrafında da kültürün içinde bir dizi yan sembol kullanılmaktadır. Yaşlılık, gençlik, engel olarak kış-kar, bunun renk sembolizmi, özellikle beyaz rengin sembolik karşılığı, *Xızır*'ın yol ve yolda/darda kalanlara destek olan özelliği, dağ ve ova, yaşlı ve genç, yanlış-doğru düalizmi gibi bir dizi sembolik söylem öykü içinde üst üste bindirilmiştir.

Düalizm, etkili anlatımda en önemli tekniktir ve baskın olarak kullanılmaktadır. Düalizm ile bir iki seçenek sunulmuş gibi gösterilse de, aslında tek seçeneğe gitmenin vurgusu yapılır ve '*yanlış seçim'in* sonuçları hatırlatılır. Yolcu en önemli olandır, ancak asıl vurgu yaşlılık, özellikle erkek yaşlılığa yapılır. "Doğru" davranan iki erkek yaşlıya karşılık, yanlış davranan yerleşik ve genç olanlar öbür taraftadır. Genç tarafın eğlence ortamına uymayan yaşlılar ve yaşlı hanı ise tercih edilmeyenler olarak kurulmuştur. Hanlar, eski ve bakımsız olan ile daha yeni ve bakımlı, aşağı ve yukarı olmak üzere iki tane olarak kurguya oturtulmuştur. Eski ve bakımsız olan daha yukarıda, dağda, yeni ve bakımlı olan aşağıda yani dağdan uzaktadır. Dağ ve ova da diğer bir düalist söylemdir. Dağ burada yukarıda ama ulaşılması güç, dezavantajlı olarak konulmakla birlikte öyküde esas olarak kurulur. Bütün bu düalist kurgular üzerinden, uyulması gereken kurallar net ve sert bir şekilde hatırlatılmaktadır. Bireyin kendini terbiye etmesi, *Rê/Yol*'a uygun davranması, alçakgönüllü, yoksula, yaşlıya, güçsüze ve 'yol'dan gelene değer vermesi ve desteklemesi beklenir. Bu *Yol* inancının özüdür ve bu sembolik söylemle çok açık olarak hatırlatılır.

Dersim inanç sistemi ve folkloru, dağ-ova ya da yukarı-aşağı düalizminde hep dağı/yukarıyı olumlar. Burada da dağ sembolizmi ile aşağı ve yukarı karşılaştırılmış ve yine *Dızgun* ve *Mızur* mitik öykülerinde olduğu gibi dağdaki asıl ve üstün olarak kurulmuştur. Yukarı hanın hancısı doğru davranır ve ödülünü alır. Çığ yukarıdan kopmaktadır. O zaman yukarısı cezalandırıcı bir özellik taşır ve bu aşağıya zarar verebilecek bir konumdur aslında. Bu nedenle çığ koptuğunda, yukarıdaki hanın önce zarar görmesi gerekirken, tam tersine ilk ve tek olarak aşağıdaki han yıkılmaktadır.

Kendisi dağlık bir bölge olan Dersim ve dolayısıyla inancının, etrafını çeviren, daha aşağıdaki bölge ve inancının da bir karşılaşmasını anlatan bir öykü üzerinden, esas olanın kendi inancı olduğunu işaret eden bir söylemi tedavüle sokar. Bunun, hem toplumsal hem de inanç olarak varlıklarını koruma ve sürdürmeye çalışmanın söylemi olduğunu görebilmekteyiz. Burada kendi inancını '*yaşlı'* yolcu ile sembolize ederek, bir yandan en eski ve köklü olduğunu söylerken, öte taraftan da gençlerin daha cazip görünen yeni inançlara yönelmesini eleştiren, sonuçları itibariyle uyaran bir söylem geliştirmektedir. Burada toplum olarak böyle bir tehlike aşamasıyla karşılaştıklarını sonucuna da götürmektedir. Demek ki böyle bir tehlike vardı ya da hep oldu. Bunu, *Mızur* ve *Dızgun* mitik öykülerinde de görebiliyoruz. O zaman bölge inancının doğa tapınımı olan kısmının içine yavaş yavaş dışarıdan akan başka anlayışların sızdığı, dolayısıyla bunu gören yaşlı

ve tecrübeli insanların endişeli oldukları ve bazı tedbirler almaya çalıştıkları da söylenebilir.

Dersim folkloru ve inanç sisteminde yaşlılık, yoksulluk gibi dezavantajlı sosyal konumlar yüceltilir. Bunda da yine bir karşılıklılık ilkesi vardır. Dersimliler yoksuldurlar, yoksulluklarının bilincinde olarak yaşarlar. Dersim insanına, yoksulluğun kendilerini sistem dışı davranışlara yöneltmemesi hatırlatılırken, aynı zamanda yoksul olana karşı bir sorumluluk mekanizması geliştirerek sosyal dayanışmayı da öğütler. Böylece bu türden söylemlerle bireyin suça yönelmesini engelleyen ve aynı zamanda da kenetlenerek topluluk olarak var olmanın altyapısı da oluşturulmaktadır. Yoksulluk, yani ekonomik güçsüzlük, sosyal güçsüzlüğü de beraberinde getiren bir durumken, fiziksel güçsüzlüğün en sarsıcı şekli olan yaşlılığın da sosyal bir sorumluluk olarak, sisteme oturtulduğunu da görebilmekteyiz.

Yaşlılıkta da yığımsembolik bir kurgu görüyoruz. Yukarıdaki kurguya, yani en eski ve köklü kurgusunun yanında, başka bir açıdan da yaşlılık, önemli bir bilgi birikimi ve deneyim içeren bir durumdur. Çünkü o koşullarda yaşlanmak, yaşlanabilmek önemli bir direnç ve bilgi gerektirir. Hem doğa koşulları, hem yoksulluk hem de güvensiz sosyal bir çevrede yaşanmaktadır. Etrafı düşmanlarla kaplı olduğu kadar, vahşi hayvanlar, hastalıklar, seller, çığlarla her zaman tehlike içindedir. Bütün bunlardan kurtulup yaşlananlar ise önemli bir hayat tecrübesini birlikte taşıdıkları önemli bir kabuldür. Dolayısıyla, sayıları az olan bu kişilerin birikimleri çok değerlidir. Yaşlılık, özellikle yaşlı erkekleri önemli bir statüye kavuştururken aynı zamanda onları toplumun karar vericileri konumuna yükseltir. Böylece bilgileri, kişilikleri üzerinden kolektif bir değer olarak hizmete sunulmuş olur. Dolayısıyla *Xızır* başta olmak üzere, mitik öyküde kullanılan yaşlılık aynı zamanda doğru davranmayı, yani '*asıl önemli olanı bilmeyi'* ve ona uygun davranmayı da sağlayan bilginin birikimine ve onu toplumsalın hizmetine/hanesine kaydeden önemli sembolik bir söylemi içerir.

Yığımsal sembolik söylemde başka bir anlam katmanı da, biriken bilgiyi işaret eder. Bu, toplumun, yolun ve hayatın bilgisidir. Bu öyküde de bu söylem, yaşlı hancının kişinin dış görünüşüne aldanmaksızın, özelikle "yanlış yapan gençlere" karşılık, yaşlı yani değerli olanı, daha da önemlisi yaşlı bir 'yolcu'ya nasıl davranılması gerektiğini hatırlatan bir davranış içinde gösterilmektedir. Onun davranışıyla aktarılan sembolik söylemde, bu toplumda asıl önemli olan yolcu üzerinden *Rê/Yol'*dur. Yığımsembolik söylemde yolun

çoklu anlamlarından biri, *Rê/Yol* hem inanç açısından hem de günlük sosyal yaşantı açısından iletişim, temas ve aktarımdır. Bu nedenle de yol ve yolcu çok önemlidir. Zaten inanç sisteminin tüm külliyatı da bu yolculuk üzerinden yürür. *Pir*ler, *seyit*ler yolculukla taliplerine ulaşırlar. *Dewrêşler, budela, feqirler* hep seyahat halindedirler. Bütün inanç felsefesi, bu *dolaşım sistemi* üzerinde kuruludur. Bu, bilgilerin dağıtımı, toplanmasıdır. Yani önemli bir güncelleme ve kolektif yaşamsal bilgiden beslenme sistemidir. *Rê/Yol* ile ilgili tüm işlemler de zaten yolculuk ve yolcular üzerinden yürür. Yolculuk önemli, ama yol da tehlikeli ve meşakkatlidir. Bu nedenle *Rê/Yol* için dolaşanlara hancıların/yerlilerin hizmet etme yükümlülükleri bu çerçevede tekrar hatırlatır. Onların dış görünüşü, fiziksel özelliklerinden bağımsız olarak yapılması gereken hizmet ve gösterilmesi gereken ihtimama işaret edilir. Bu söylemle, hem toplumsal yaşam açısından, hem de buna paralel yürüyen inanç sistemi olan *Rê/Yol* ve ondan gelenler ve O'na gidenler önemli olarak kurulurlar.

Burada dikkat edilmesi gereken başka bir sembolik söylem de '*on iki'* sayısı ile karşımıza çıkar. Aşağı handa on iki yolcunun olması ve tamamının ölmesi, bu yığımsembolik söylem içinde başka bir sembolik ayrıntı olarak karşımıza çıkar. Tıpkı *Mızur* öyküsünde '*Hac*' sembolündeki söylemde olduğu gibi, önemli bir karşıt söylem için kullanılmıştır. *On iki* yolcunun "yanlış" handa olması ve eğlenceye dalmak gibi *yanlış* bir pratik içinde olmaları buraya çok net olarak oturtulmuştur. Sonuçta da *Xızır* tarafından cezalandırılmışlardır. Burada ocak kültü ve onun temsilcilerince bölgeye giren inanca karşıt bir söylem olarak değerlendirmek yanlış olmaz. *On iki* sayısı Kızılbaşlık geleneğiyle ya da ocak kültüyle sonradan bölgeye gelmiş olmalıdır. Zaten ocak kültü ile gelen inancın, İran ve Irak sınırları içinde kalan *Ehl-i Hak/Yaresan* ve Türkiye ve Irak Sınırları içinde kalan topraklarda yaşayan *Êzdi* Kürtlerinin ortak kutsal sayısıdır. Bu üç inancın çok büyük benzerlikler içerdiğini ve dolayısıyla bir zamanlar aynı bir noktadan yayıldıklarını söyleyebiliriz. *On iki* sayısı diğer başka inançlarda da kutsal bir sayı olduğunu biliyoruz. Oysa burada, bu sayı ve sayının kutsiyeti üzerinden o inanca dâhil olduğunu; şimdikinin aksine *on iki* sayısının sembolize ettiği inanca yönelik olarak, Dersim'de eskiden bir tepki olduğunu okuyabiliyoruz. Bunu, *oniki* yolcunun davranışının, yolda olmalarına rağmen eğlenmeye gelen ve bölge kültürüne yani yaşlıya, yoksula aldırış etmemelerinin yani toplumsal ahlakın onaylamadığı bir dizi sembolik davranış bu

gelen on iki kişi üzerinden anlatılmaktadır. Bunlar, bölgeden "istenmeyenler" olarak belirtilmişlerdir.

Bölgenin yaşlılarına aldırış etmemek, daha eski ve köklü olan bölge inancına karşı bölgeye sızan ve gençlerini ele geçiren bu yönelimden duyulan rahatsızlığın en somut olarak ifadesidir. Belli ki bölgenin yaşlıları, bunu inançlarına karşı saygısızlık ve tehlike olarak görmektedirler. Bu nedenle de özellikle yaşlıların, gençlerini onların pençesinden, "yani yanlış yol ve gidişattan" kurtarma çabalarının yoğunluğu baskın bir söylemdir. Yaşlılık ve gençlik karşıtlığı, hem yeni ve eski inanca dair bir kurgudur, hem de yeni gelenlerin güçlü olduğunu, yaşlı yerlilerin yani toplumun önderlerinin/yönetenlerinin kendilerini bu durum karşısında çaresiz ve güçsüz hissettiklerini anlatan yığımsembolik bir anlatımdır. Dolayısıyla, *Xızır*'ın ceza formatı, kendi tanrılarının esas olarak *Xızır* olduğunu, kendi *Yol*'una dönmeyenlerin *Xızır* tarafından cezalandırılacağını anlatan güçlü bir ikaz söyleminin tedavüle konması olarak değerlendirmek gerekir.

Bu ikaz söyleminde, yeni gelenlerin söylemlerine karşı yaşlı yolcuya yardım eden yaşlı hancı ve onun bu davranışıyla oğlunun da kurtulması üzerinden *Xızır'ın* kendilerini koruyan, zor durumda olanı kollayan bir güç olduğu anlatılmaktadır. Bu anlatımda aynı zamanda, kendi inançlarını güçsüz görünmesine rağmen, aslında çok önemli gizil bir güç taşıyıcısının koruyuculuğunda olduğu ve buna inanmayanların cezalandırılacaklarını söyleyen başka bir iletim daha vardır. Bu, *Mızur* ve *Dızgun'*da da karşımıza çıkan çok tipik bir söylemdir. Onlarda da *Dızgun'*un *Kurêş*'ten, *Mızur*'un *Hac*'a helva götürüp, dağda sır olmasından bahsedilir. Yukarıdaki öyküde ise *Yol* hukukuna uymayanları cezalandıran ve sır olan *Xızır*'ı görmekteyiz. Diğer bir söylemle başkalarının süslü ve etkileyici eylemelerine bakıp, sahip oldukları mütevazı ama köklü ve güçlü inancı göremediklerini hatırlatan bir vurgu vardır.

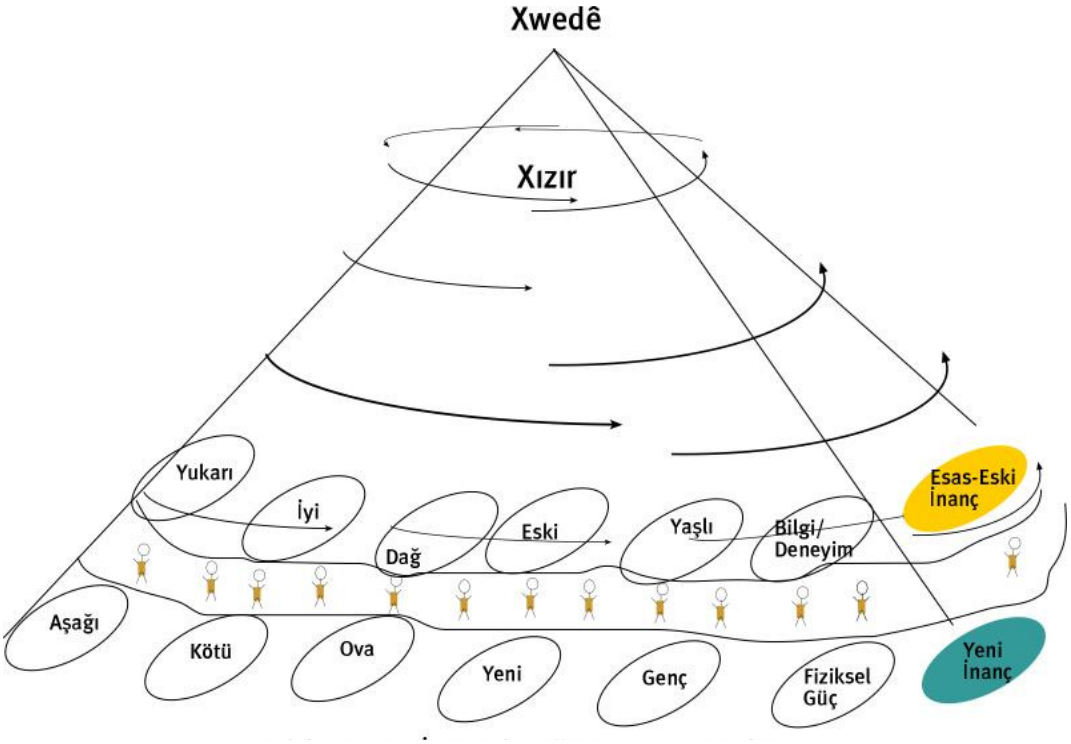
Mızur ile *Dızgun*'un o güne kadar isimleriyle bilinen sıradan genç erkekler iken, *Xızır,* nereden gelip nereye gittiği, adı geçmişi de dâhil hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir yolcu olarak kurulması önemlidir. Bu kurgusal içerikte, keramet gösterip kaybolan, kim olduğunu söylemeye gerek olmadan yaptıklarıyla *Xızır* olduğu da aslında bilinmektedir. Bu da onun bu anlamda çok bilinen bir tanrısal form olduğunu gösterir. Keza *Mızur* ve *Dızgun* ilk kerametleri ile sır olurlarken, *Xızır* öyle değildir. Gerektiği zaman ortaya çıkıyor, kerametini gösteriyor ve ortadan yok oluyor. Bu, onun *Dızgun* ve *Mızur'*dan daha üstün bir konumda olduğunu kuvvetli bir şekilde göstermektedir.

Xızır, Dızgun ve *Mızur*'dan yine yaş itibariyle de ayrılır. İkisi daha genç erkekler olarak tasarlanmışlarken, *Xızır*, onların babası yaşında ortaya çıkar. Onların belli mekânlara olan bağı varken, *Xızır* mekânsal bağlılık yaşamaz. *Dızgun* ve *Mızur* dağlarda sır olup orada kalırken *Xızır*, her daim başka bir yerde ortaya çıkıp sır olabilir. *Dızgun* ve *Mızur* bir daha kendi gerçek bedenlerinde ya da başkalarının bedeninde ortaya çıkmazken, *Xızır* bu formlarda görünüp kaybolabilmektedir. Bu da güç ve konum olarak onu, her ikisinden daha üstün bir konuma koyar. Onların belli bölgeleri varken, o her bölgede vardır ve hatta onlara ait olanın da sahibi konumundadır. *Xızır'*ın bu serbestliği, Hollanda Dersim Vakfı tarafından 1998 tarihinde Dersimli ünlü bir halk ozanı olan *Sılo Qij* ile yapılan bir söyleşiden derlenen mitik öyküde şöyle aktarılır:

> Efsaneye göre Xızır hal ve hareketlerinde tamamen serbesttir ve kimseye karşı sorumluluğu yoktur. Bunun nedeni şöyle anlatılır: "dara düşen herkes Xızır'ı çağırır ve O da imdada yetişirmiş. Bu durumdan rahatsız olan melekler, durumu Tanrı'ya bildirir ve dara Düşenlerin Tanrı yerine Xızır'ı çağırdığını ileterek bu durumdan rahatsız olduklarını söylerler. Tanrı bundan haberdar olmadığını, gerekeni yapacağını söyler ve Cebrail'i, huzura getirmesi için Xızır'a gönderir. Cebrail, Xızır ile birlikte geri gelir ve Xızır, tanrı'nın huzuruna çıkarılır. Tanrı, anlatılanları Xızır'a iletir ve bunların doğru olup olmadığını sorar. Xızır, anlatılanların doğru olduklarını onayladığı sırada, aniden eliyle bir şey tutup kaldırır gibi yapar. Tanrı, ne olduğunu sorduğunda, Xızır, bir geminin fırtınaya tutulduğunu, batmak üzere iken kendisinden yardım istendiğini, kendisinin de gemiyi kurtardığını söyler. Tanrı bakar ki gerçekten denizde fırtına içinde bir gemi bir şey olmamış gibi yoluna devam ediyor. Bunun üzerine tanrı, Meleklerine dönerek: Xızır serbesttir ve istediğini yapabilir (Çakmak 2005, 10).

Xızır ve su ilişkisi de Dersim inanç folklorunda ilginç bir temadır. Dersim folklorunda su teması, denize çok uzak olması nedeniyle, büyük denizler için biraz tuhaf kaçsa da, gerçek anlamda amansız su engellerinin bol olduğu bir mekândır. Özellikle ilkbahar aylarında dağlardaki üç-dört metrelik karın eridiği düşünüldüğünde, derin vadilerin su gümbürtüsü ile inlediğini ve bu devrelerde ulaşımın epeyce güçleştiğini her yaşlı Dersimli hafızasında taşır. Bunun da ötesinde, *Dersim*'in bazı yerlerinde, vadi ve tepelerde deniz kabuklularının fosilleri hala vardır. Örneğin *Moxındi*/Darikent'e bağlı *Kupik* köyünde *Heyderbawa/Paysêl* adı verilen yer böyle bir yerdir. Bol miktarda deniz kabuklularının fosilleri taşların üzerinde mevcuttur. Oldukça yüksek sayılabilecek bir tepelik bölge olan bu yerdeki bu fosiller, eski haliyle bölgede önemli su havzaları/göl/göletlerinin olduğunu da gösterir. Bu nedenle *Xızır*'ın su üzerindeki kurtarıcılığının kökeni dışarıdan gelmiş olduğu bir ihtimal olsa da, bu coğrafyada bir karşılık bulduğu kesindir.

Xızır, '*Xızır'ê ser kelek u gemiyan*/gemi ve salların üzerindeki Hızır' olarak anılır. *Kelek,* bölgede su üzerindeki ulaşımda kullanılan basit sallardır. Eskiden keçi postlarının hava ile şişirilip birkaç tanesinin yan yana bağlanması ve bunların üzerine tahtaların monte edilip, basit sırıklarla hareket ettirilmesinden ibaret olan araçlardır. Dersim'in belli bölgelerinde ve belli zamanlarda bu işi yapanlar vardır. Bunlara *kelekçi* adı verilmektedir. Azgın sular üzerinde bu basit araçlarla karşıdan karşıya geçmek oldukça tehlikeli bir yoldur. Bu tehlikeli yolculukta, yardımlarına koşabilecek tek kişi var o da *Xızır* olacaktır haliyle. Yine su üzerindeki bu geçişler de *Rê/Yol*'un devamıdır. Daha doğrusu yolu kesen setler üzerinde bağlantıyı sağlayan temel parçalardan biridir. Bu da inanç içinde *Xızır*'ın desteğini hak eden bir bağlantıdır. Mitik öyküde, bu su engeli katılaşmış su ile yani kar ve çığ ile ilişkilendirilmiştir. *Xızır*'ın beyazla ilişkisi de bu çerçevede kurulmuş olmalı. Yani bir tür su tanrısının, karasal iklim formu gibidir.



Şekil III. 12. Dersim inancında doğa tapınımı ve düalizm. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama Hüseyin Deniz

Yukarıda anlatılan yol ve hancılık öyküsünde önemli bir ayrıntı daha vardır. O da *hancı* figürüdür. Çünkü Dersim'de hancılık diye bir meslek yoktur. Bu birkaç açıdan gerekçelendirilebilir. Birincisi Dersim, çok yol geçen bir bölge değildir. Bu nedenle profesyonel anlamda barınma mekânları yoktur. İkincisi yolcular sert iklim ve zor

coğrafik koşullardan dolayı her zaman bölge halkınca barındırılmışlardır. Dersim halkı hiçbir zaman yolculardan korkmamıştır. Bu, kötü niyetle oraya gelenlerin olamayacağı gibi – Dersimlinin çalınacak eşyası yoktur- gelseler dahi o koşullarda kaçıp kurtulma şansları olmayacağı gerçeğinden kaynaklanır. Dersim halkı, birbiriyle sıkı bir temas ve bağlantı içindedir. Bölgede aşiretler bazında ciddi bir sosyal denetim mekanizması vardır. Ayrıca mevcut *Rê/Yol inancı* ve dolayısıyla içten gözetilmişlik durumuyla, bu türden davranışlarda bulunma mümkün de değildir. Böyle bir işi yapan birinin ölümü göze alması gerekir. Kötü bir davranışta bulunup kaçanların, özellikle ırza geçme ve benzeri cürümler için kimsenin korumaya kalkışmayacağı, tam tersine herkesin cezalandırma için gönüllü olacağı bir sosyal hukuk ve doku vardır. Bu nedenle yoldan gelenler, ancak bu sert ve acımasız coğrafik koşullardaki gerçek yolcular olacaktır. Bu, içinde yaşadığı koşullar açısından, her Dersimlinin maruz kalacağı bir durum olacağından, bu yönlü bir sosyal dayanışma ağının oluşturulması kendileri için de hayatidir. Bu sosyal ihtiyacı karşılamak, inanç içinde kutsallaştırılan sosyal dayanışma ilişkisinin bir tezahürü olan yolcuların barındırılması, yine dış tehlikelere karşı kenetlenen bir toplumsal dokunun bireylerine yüklenmiş bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Dersim inanç sisteminde yolculara özel bir önem verilir ve onlara her türlü yardım ve ikramda bulunulur. Dersim kültüründe evdeki en güzel yiyecekler ev halkı için değil, misafir için, özellikle de yolcular için kullanılır.

Buradaki han kavramının başka bir içeriğinin olması gerekir. Öyküye bakıldığında içinde toplumsalın, karşılaşma ve uygulamaların gerçekleştiği mekânlar için bir metafor olarak kullanıldığını görüyoruz. Yanlışın ve doğrunun, ya da yeni pratik ile eski pratiğin karşılaşmasının gerçekleştiği mekânsal ortamlar olarak kullanıldığını görmekteyiz. O zaman bu iki han, eski ve yeni, aşağı ve yukarı olarak temsil edilen "şey" in mekânları olarak, yine inancı ve inancın kültürünü temsil etmektedir. Yukarı ve eski olan, yani yüksek bölgede, kutsal coğrafyanın mevcut ve eski inancı ile aşağıdan gelen "yeni"nin mekânı, yani şekli olarak kullanılan bir sembolik söylem olduğunu düşünmek mümkün. Bu da bize, bu konuda daha önce de değinildiği gibi, yeni inanç söylemi ile daha önce mevcut olan inancın bir karşılaşma ve çatışması olduğu sonucuna götürmektedir. Bu mekânlardan yeni olanın, dışarıdan gelen *on iki* yolcusu ve *Rê/Yol'*dan çıkarttıkları bölgenin gençleriyle *Xızır* tarafından cezalandırılarak, yanlış '*yol*'da olmanın bedelini ödettiklerini görebilmekteyiz.

Önceki örnekte de görüldüğü üzere, yaşlı yolcu talebini "*Xızır* aşkına" dile getirir. Bunu dinlemeyenlerin maruz kaldığı muameleye bakıldığında, sonucunda da görüldüğü üzere, yolculara davranış biçimi ve bu sosyal dayanışma ilişkisi, *Rê/Yol* inancını önemli bir kalemi olarak düzenlenmiştir. Bu, hem inanç yolculuğunun, hem de günlük yaşamsal faaliyetler için yapılması zorunlu yolculukların, karşılanması ve ağırlanması zorunlu bir görev olarak yüklenilmesinin bir ifadesidir. Burada, hem kutsal*/sacred* - *Rê/Yol* için yolculuk- hem de kutsaldışı/*profane* –gerçek anlamıyla yolculuk- ikisi de toplumsal kurguda önemli, hayati devinimler olarak kodlanmışlardır. Her iki alanın da kutsal olarak kurulması ve bu açıdan yükümlü kılınanların bizzat en yüksek güç olan *Xızır* tarafından denetleneceği de ifade edilmektedir. Böylece, *Xızır* ve *Rê/Yol* içinde toparlanan kutsal ve toplumsal adalet/hukuk arasında ciddi bir bağlantı kurulmuştur. Bu, yol ve inanç bağlantısının sembolik söyleminde *Xızır*'ın önemi, özellikle yolcuları korumak ve kollamakla görevli olmasıyla deşifre edilir. Bu nedenle yolda, ya da zor durumda kalanların ilk başvurdukları güç *Xızır*'dır. Bu durumda *yol* sembolizasyonun tesadüfî bir bağlantısı olarak değil, bizzat bu inanç ve sosyal dayanışma sisteminin ana çerçevesini oluşturan bir dayanak olarak kullanıldığını görebiliyoruz.

Koruyuculuk teması, Dersim folklorunda çok temel bir durumdur. Bütün bu gizil güçler, onları koruyan ve kollayan olarak kolektif hafızada arşivlenmişlerdir. Bu, *Dızgun*'da '*top*' larla çok uç bir söyleme ulaşır. *Xızır* da bu toplumsal hafıza arşivinde, her an onların zor durumunda yanı başlarında olan bir tanrısal formdur. Bunu, Dersim'de '*Xızır, hazır nazıre/Hızır hazır nazırdır*' söylemi ile rahatlıkla görebiliyoruz. Dersim folklorunda *Xızır*'ın bu haliyle inanç söylemi içinde yer alması, onu bir tür koruyucu formatına sokarken, *Xwadê* ile alanları bu haliyle çakışır. Ancak bu çakışma onları bir yapmaz çünkü daha önce de değinildiği gibi ayrıştıkları alanlar vardır. *Xızır* sadece koruyucu kollayıcı olarak karşımıza çıkarken, *Xwadê/Heq* yaratıcı ve aynı zamanda da öldürme yetkesinin sahibi olma özelliğiyle ön plana çıkar. Örneğin doğum için *'Xwadê* da/*Xwadê* verdi' kullanılırken, ölüm için '*Xwadê gırt/Xwadê* aldı' tabirleri kullanılır. Bu tabirler *Xızır* için kullanılmaz. Bu da onların etki/yetki alanlarının çerçevesini gösterir.

Bu durumda da *Xwadê,* hem yaratan, hem alan hem de koruyan bir form olmaktadır. Bu da hiyerarşik konumlanmada onu *Xızır*'ın üstünde bir konuma yerleştirir. Çok benzer özellikler taşıyan, Ê*zdilik*'te ise Hızır bir melek olarak tanımlanır: "Yezidilerde meleklerin en büyüğü, daha doğrusu "meleklerin meleği, Tawus Melek (Melek tavus)"tur

ve o bütün yaratıklardan önce yaratılmış olup 'Her yerde hazır ve nazırdır'. Onu sırasıyla *pir* ve *şêx* izlemektedir. Bir de arada merebi denen kesim mevcut ki bunlar mutlaka bulunması gereken bir kesim değil, orda-burda rastlanabilenlerdir" (Çem 1999, 174). Bu, *Xızır*'ın çok geniş bir alanda tanınan bir güç olduğunu bize göstermektedir. Dersim'de *Xızır*'ın melek oluşuna dair bir atıf yoktur. O *Xızır*'dır. Son yıllarda kentlerdeki cemevleriyle ilişkide olan kişilerin söylemleri dikkate alınmazsa, böyle bir atıf/referans yoktur.

Xızır'ın tanrısal bir form olduğunu, *Dızgun* ve *Mızur*'dan üstün olduğuna dair başka bir kanıt ise Dersim kültüründe insanlara konamayan iki isimden biri olmasıdır. *Xwadê/Heq* ile *Xızır*, insan ismi olarak asla konulmamaktadır. Oysa *Dızgun* ve *Mızur*'da bu tam tersinedir. Onların ismi adeta bir *mas prodüksiyon* olarak kullanılmaktadır. Dızgun ve Mızur'da onların isimlerinin altında korunup, kollandıklarına inanılırken, *Xızır* ve *Xwadê* isimlerinin konması inanca karşı suç ve saygısızlık olarak algılanır. Daha doğrusu bu, düşünülmeyecek kadar uygunsuz bir durumdur. Ancak, bunun bir çaresi bulunmuştur. *Xızır* yerine küçük bir harf değişikliğine gidilerek sorun çözülmüş olmaktadır: *Xıdır. Xıdır/*Hıdır yine Dersim bölgesinde çok yaygın olan bir isimdir. *Dızgun*'dan daha da yaygın olarak kullanılmaktadır. *Xızır* isminin Dersim bölgesindeki bu yasağa karşın, Türklerde, özellikle de Karadeniz bölgesinde oldukça yaygın olarak kullanılan bir isim olduğu bilinmektedir.

Başka bir farklılık ise, *Xwadê* ve *Xızır*'ın tüm toplumu kucaklayan geniş bir yetki alanı varken, *Mızur* ve *Dızgun'*un içinde sır olduğu lokâl, doğal mekânları da vardır. Bu onları sabit ve lokâl yaparken, *Haq/Xwadê* ile *Xızır'da* bu tersine işler. Dolayısıyla *Dızgun* ve *Mızur* yeryüzüne, hem de bu alanda yaşayanlara en yakın tanrısal formlar olarak karşımıza çıkarlar. Bedenleri ölümlü, ruhları ise ölümsüzleşmiştir. Dersim folklorunda bunlar evliya ya da veli olarak kabul edilmezler. *Ewliya/*evliya olarak evlerde bulunan, bağımsız daha küçük çapta kerametli insan, hayvan hatta cisimler için kullanılır. Örneğin, t*arık,* böyle bir cisim. Bir ağaç parçasıdır ama içinde gizil bir güç olduğuna inanılır ve cem törenlerinde genel bir kullanımı vardır. Ya da belli özel günlerde de kullanılır. Bunlar aynı zamanda sağaltım amaçlı olarak ciddi vakalarda da kullanılırlar. Örneğin daha önce bahsi geçen 'Kiştim evliyası' böyle bir *tarık*tır. Yine Karakoçan'a bağlı *Golan* Köyü'ndeki *Çori-Bori* böyle bir evliyadır. *Çori-Bori* bir külahtır. Bazısı bir eldiven olabilir. Ya da en yaygın haliyle yılan olabilir. Yılanı evliya olarak görme özellikle çok

yaygındır. Keza evlerdeki direklerin evliya olarak kabulü sıklıkla görülür. Dolayısıyla başta *Dızgun* ve *Mızur* olmak üzere ocak atalarının, evliyalardan bu kültürel kodlama içinde çok önemli farkları vardır. *Xızır* tam, *Dızgun* ve *Mızur* ise yarı tanrısal formlar olarak karşımıza çıkarlar. *Dızgun* ve *Mızur*, erkek bedeniyle başlamış, doğal mekânsal bedenler ile sonsuzlaşmışlardır. Oysa *Xwadê*'nin bedensel formuna atıf yoktur. *Xızır* zaman zaman çeşitli görünümlerde, özellikle kırlaşmış saç ve sakallarla, beyaz hırpani giysiler içinde bir erkek olarak karşımıza çıkan kutsal bir form olmakla birlikte, bu sadece geçici sürelerle ve daha çok da denetlemek/sınamak amaçlı olarak kullandığı bir bedensel şekildir. Sadece bir görüngüdür. Daha çok aralıklı olarak ortaya çıkıp kaybolan bir görüngüdür.

Xızır ve beyaz renk bağlantısı da çok güçlü bir sembolik söylemdir. *Xızır*, '*kıras u derpeyê spî*/beyaz don ve gömlek' içinde dolaşır. Kırlaşmış beyaz bir sakalı vardır. Beyaz ata biner ve özellikle karlı kış günlerinde ortaya çıkan bir gizil kudrettir. Ona atfen üç günlük oruç, tüm doğanın kara/beyaza boğulduğu bir devrede tutulur. Bunun meteorolojik gözlemle ilişkisi vardır çünkü bu günlerde istisnasız kar yağar, soğuk olar. Ve karın niteliği de daha çok kuru/sert toz halindedir. Bu nedenle bu kara '*tozık a Xızır/*Hızır'ın tozu' denmektedir. *Xızır*'ın evlere davet edilmesine önem verilir. Onun gelişini anlamak için bir tasa un konur ve bırakılır ki böylece *Xızır* geldiğinde unun üzerine elini koyarak el izi bırakabilir.[20]

Burada, un beyaz bir maddedir. Beyaz rengin bu folklordaki anlamı, temizlik ve yaşamsal devamlılık olarak karşımıza çıkar. Renk sembolizmi olan bölümde de tartışıldığı gibi, beyaz aslında yeniden üretim, dolayısıyla yaşam anlamına gelen sembolik bir ifadedir. Burada Turner'ın teziyle bağlantılı bir durum vardır. Anlam *polarizasyon*da yaşamın, kış ve dolayısıyla beklemeye alındığı bir dönemi içermesi önemli bir bağlantıdır. Duygusal kutupta ise bu uzun ve çetin şartlarda onları hayatta tutacak bir güç olarak karşımıza çıkan bir gücün sembolik ifadesidir. Bu sembolik söylem *Xızır* için tutulan ve üç gün süren oruçta da karşımıza çıkar. Dersim'de bu oruç ve orucun karşılanması çok önemlidir.

> Xızır orucu ocak ayında tutulur. (…) bu oruç da aşiretler arasında sırayla tutulurmuş ve dört haftada bitermiş. (…) Orucun aşiretler tarafından ayrı ayrı

[20]Bir kaynak; "*Pêşta hındıkan aşkera, hındıkan dızi çıra u qawutê lı ber ziyaretê dayiniyan. Sıwêda dıwên xızır hatiye, destê xwa lêxıstiye/*eskiden bazıları alenen, bazıları gizli olarak mum ve *Qawut*'larını ziyaretlerin(burada evdeki direkler ve/ya ocak önleri kastedilmektedir b.n.) önüne koyarlardı. Sabahleyin diyorlardı, Hızır gelmiş elini vurmuş (F. Deniz, 09.10.2010) şeklinde ifade edilmiştir.

> tutulmasının nedeni ise Xızır'ın bilinmeyen bir tarihte aşiretin kutsal mekânına(Dersimce'de buna "Hews" ya da "Bono pil" denir) misafir olmasından kaynaklanır. Bundan dolayı her aşiret Xızır'ın kendisine misafir olduğu haftada oruç tutarmış. (…) Genellikle ocak ayının üçüncü Salı, Çarşamba ve Perşembe günü kurban kesilir, akşam da cem tutulur. Xızır orucu, aynı zamanda yeni yılı karşılama orucudur. Pasao newe bu ayda tahtına oturur. Dengeler yeniden belirlenir. Xızır da bu dengelerin belirlenmesinde hazır ve nazırlığıyla önemli bir yer tutar (Çakmak 2005, 10).

Xızır orucu üçüncü gününde, *Qawut* denilen bir yemekle sonlandırılır. *Qawut* yapmak için, yıkanmış ve ayıklanmış buğday taneleri, ekmek sacının ters çevrilerek içine konur ve ateşin üzerinde kavrulur. Kavrulduktan sonra *dıstar* denilen el değirmeni ile öğütülerek kalın bir un haline getirilir. Bu un, sıcak suyun içine yavaş yavaş, karıştırılarak eklenir ve kaynayıp kalın bir kıvama gelince ateşten alınır. Dağıtılmak için küçük küçük taslara konulur, üzerine eritilmiş tereyağı dökülür ve ev ev dağıtılır. Ya da komşular eve çağrılır. *Qawut*, büyük bir tepsiye dökülüp ortası çukurlaştırılarak içine eritilmiş tereyağı dökülür. İnsanlar kaşıklarla parça parça bu yemekten alıp, ortadaki tereyağına batırarak yerler. *Qawut* mutlaka yapılan bir yemek iken, kurban kesmek de oldukça makbuldür; gücü yetenler, isteyenler kesebilirler. Kurban eti mutlaka dağıtılır, çok az bir kısmı ise hane halkı tarafından tüketilmek üzere pişirilir. Kurban etinin saklanması makbul değildir. Hem günah, hem de çok büyük ayıp olarak kabul edilir. *Xızır*'daki ritûeli Çakmak şöyle özetler:

> Xızır orucu da diğer oruçlar gibi saat 24.00'da başlar, fakat diğer oruçlar gibi gün batımında bozulmaz. Xızır orucu gün kararmaya başlayınca bozulur. Bunun nedeni, Xızır'ın dağ başlarında, fırtına ve tipiye tutulan yolcuları kurtarmakla uğraşmasıdır. Xızır orucunda, yeme ve içmede bir kısıtlama yoktur. Yapılan ritüeller şunlardır:
> Bekâr gençler Perşembe günü oruçlarını bozduklarında su içmezler. İnanca göre su içmeyen gence rüyasında kim su verir ise genç onunla evlenir.
> Perşembe akşamı "Qawut a Xızır" denen kavrulmuş buğday unu bir tabağa konur ve yanında mum yakılarak evin bir köşesine bırakılır. Sabah unda herhangi bir iz görülürse Xızır'ın haneye uğradığına inanılır ve ev sahibi önceden belirlediği Xızır kurbanından başka, şükran kurbanı keser.
> Perşembe günü Xızır kurbanı kesilir ve nohutla birlikte pişirildikten sonra dağıtılır. Xızır kurbanı çiğ dağıtılmaz. Xızır kurbanı birkaç ay önceden belirlenir. Bu, genellikle 4 yaşındaki bir koç veya tekedir. Kurban sahibi, kurbanı belirledikten sonra bunu herkese bildirir. Bu aşamadan sonra kurban dokunulmazlık alır. Kimse dövmez, hakaret etmez, saygı ile yaklaşılır. Kışın başlaması ile kurban diğer hayvanlardan ayrı tutulur, özel beslenir. Perşembe akşamı cem tutulur (Çakmak 2005, 12-13).

Xızır ritûeli olan oruç tutma ve arkasında kurban ve *Qawut* dağıtma olayı, *Xızır* çoğaltılarak ifade edilir. Örneğin '*Ya Xızırê Xozati, Ya Xızırê Tasniye, Ya Xızırê Lolan* (Çem 1999, 133)'. Ancak ismen çoğaltmak onun çoğul olduğu anlamına gelmez. O sadece günlere paylaştırılarak bir tür evlere davet edilir. Bu, hem bir tür gelişini garantilemek, hem de ona ibadetlerini daha uzun süre hatırlatarak yapmak anlamında değerlendirilebilecek geleneksel bir inanç beklentisidir. Çünkü *Xızır*ın gelişi bir tür kutsanma anlamına gelir. Böylece her ev kendi evinin *Xızır* tarafından kutsanmasını isteyen bir tutum sergiler aslında. İşte "ziyaret" önüne mum ve *Qawut* ya da normal un bırakmak, elini basmasını beklemek, kutsanma, ya da bir tür büyülenme olgusu olarak düşünülebilir.

Sırasıyla bu ibadet ve ritûeli gerçekleştirme durumunun başka gerekçeleri de vardır. Dağıtılacak kurban ve *Qawut'*un, aynı güne denk gelmemesi için yapıldığı söylenir. Bu, yukarıdaki açlık ve yaşamsal faaliyetle çok anlamlı bir ilişki içindedir. Buğday, yaşam anlamına gelir. Hem içinde taşıdığı potansiyel filizlenme ve üreme, hem de insanın temel besin kaynağı olarak yaşamsal özelliklerini içerir. Buğdayın kavrulması, yani ateşle teması, kışın zemheri ayında, etrafta üç-dört metrelik karın var olduğu bir zaman diliminde yaşamsal açıdan çok anlamlı bir sembolik ifade biçimidir. Fiziksel olarak kıtlık olan bir dönemde, herkesin aynı anda bu yiyecekleri tüketmesi yaşamsal açıdan kötü bir strateji olurdu. Bu nedenle bunları paylaşarak yapmak, çok daha uzun süre ortaklaşa beslenme faaliyetidir. Hele et gibi çok kıt ve değerli bir besinin, kısa sürede tüketilmesi bu koşullar altındaki bir topluluk için hiç akıllıca değildir. Ayrıca kolektif olarak tüketilmesi de toplum için çok yaşamsal bir işlev görür. Böylece kolektif bir beslenme stratejisi uygulanmış olmaktadır. Dolayısıyla, *Xızır*'a ilişkin bu ritûel ifadede, hem davranışta hem de beslenmede ortaklığın, ayakta kalma çabasının akıllı bir stratejisi olarak görülmesi gerekir. Bunun üçüncü bir veçhesi de, bu şekilde kolektife ilişkin davranışların kutsallaştırılarak toplumsal yaşamın devamlılığının sağlanmasını formüle eden sembolik bir söylemin önemidir.

Ritüel ise tamamen açlık ve tokluk üzerinde ifadelendirilmiştir. Bu yaşamsal karşıtlık, ritûel içinde, *yaşamın devamlılığının, bu karşıtlığın aşılması için dayanışma ve kollektivitenin esas olduğu* vurgusuyla periyodik olarak hatırlatılır. *Xızır* günleri, tarih olarak yeni bir yılın başı olduğu gibi, kötü kış günlerinin azalmaya başlayacağı bir dönemi de sembolik olarak hatırlatır. Adeta, her zor ve karanlık dönemin arkasında

aydınlık ve daha kolay günlerin geleceğini hatırlatan bir konumda tutulmaktadır. *Xızır* bu anlamda, dayanma umudu olarak belirir. Potansiyel olarak onlara verilen bir direnme/dayanmanın gücünü ifade eden içeriğin sembolüdür.

Xızır'ın önemli özelliği olan yeniden üretim bağlantısı ve bu oruç günlerinde tuzlu şeyler yiyip, su içmeden ertesi güne oruca yatma olarak varlık bulur. Fiziksel ihtiyacın kullanılarak, susuzluğun rüyada giderilme görüngüsü ile gençlerin nerede, kiminle evleneceğinin öngörüsü olarak şekillenen bu durum bir tür beyaz büyüsel bir içerik taşır. Rüyaların yorumu kimin nerede su içtiği ile ilgilidir. Bu yine *Xızır* ve su ilişkisini sürekli güncelleyen sembolik vurgudur aslında. Suyun birey için yaşamsallığı ile evlilik kurumunun toplum açısından yaşamsallığı, bu sembolizm üzerinde rahatlıkla kurulabilecek bir denklemdir. Evlenmek de yaşamın devamlılığı için başka bir varyant olarak inanç ve ritûel içine yerleştirilmiştir. Toplumsal yaşamın devamlılığının üzerine bina edildiği bu toplumsal yapı, yani evlilik/aileye yeni bireylerin dâhil edilmesinin önemli olarak kurulmasına atıfta bulunan bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Xızır'da yaşam ve ölüm arasındaki kutuplaştırma ve bunun yaşamın devamlılığına dair bir başka atfı da, bu günlerde *niyaz*larla toplu mezarlık ziyaretidir. Tüm köy toplu olarak *niyaz*, yani kalın yağlı hamurlar pişirerek, mumlar ve diğer mevcut yiyeceklerini alır, herkes kendi mezarlarını ziyaret eder. Orada mum yakar, getirdiklerini gelenlere dağıtır, onlardan dağıtılanları da kabul ederler. Yani yiteceklerini paylaştırırlar. Bu dağıtımın mezar başında yapılması önemlidir. Çünkü mezarlık başında, yani ölümün somutlaştırıldığı bu yerde, yaşamın devamı olan yiyecek dağıtımı ve yaşamın, hayatın belirtisi olan mum yakımının önemli bir içeriği vardır. Bunun ölüm ve yaşam karşıtlığının en keskin olduğu mekânda yapılması, aslında ölüm ve yaşamın iç içeliği ve/ya döngüselliği üzerinden devamına yönelik bir söylem içerir. Bu bize aslında tecessüm inancının bir başka yansıması olarak döner. Ölüm ve karanlık üzerinden yaşam ve aydınlık vurgusu ile kendilerinden ayrılmış ölü akrabalarının el ve yüzlerine değmesi (için dua ederken '*dest u ruyê miriyên we wi*/ölülerinizin eline ve ruhuna değsin' gibi bir çaba da söz konusudur. Ölülerinin de diri tutulmasına yönelik bir çaba olarak ele alınabilecek bu davranış, bir tecessüm ilişkisine de vurgu yaparak, inanç içindeki yaşamsal etkinlikleri sürekli olarak hatırlatan bir konum yaratır; yaşamı süreklileştirir ve bu sürekliliği de kutsallaştırır.

Bütün bu ritûel söylemlere bakıldığında; *Xızır, Qawut, Qawut'un* yapıldığı buğday, buğdayın yaşamsal bir besin maddesi olması, *Xızır*'ın kışın en çetin ama bitişe de yakın olan günlerinde ortaya çıkması, un üzerinden aileyi kutsaması gibi bir dizi sembolik söylem vardır. Bütün bunlar, onu bir tür ölümsüz bir bitki tanrısı konumunu da hatırlatır. Bu, bitkiler dünyasında sembol olarak seçilen buğdayın da tezahürüdür. Bir ölür ve çok olarak yeniden hayat verir. Bu dirilim ile insana yeniden hayat bağışlar. Onun yaşamını süreklileştirir. Bu nedenle buğday kutsaldır. Yere düştüğünde öpülüp başa konarak yerine konacak kadar saygıyı hak eder.

Xızır'ın bir yaşlı olarak çıkması, kışın en derin ancak bahara da evrilme döneminde ortaya çıkması, buğday tanesinin kavrulmasının yani potansiyel yaşamı taşırken kavrularak un haline getirilmesi gibi bir dizi durum, aslında yaşlılık, yaşam ve ölüm arasındaki ara bir durumdur. Kışın bu dönemi, doğanın uyuması ve dolayısıyla açlık ve tokluk, yaşam ve ölüm arasında, tehlike ve güven arasında bir dizi karşıtlık ve geçişleri hatırlatan bir konumdur. *Rê/Yol* inancı da böyledir. *Rê/Yol*, doğum ve ölüm arasında, ölüm ile yeniden bedenleşme arasındaki döngüsel bir yolculuktur. Tıpkı mevsimler gibi. Yaz ve kış ile bunların arasında ilk ve son olarak tanımlanan ara bahar/ara geçişlerin olduğu döngüsel bir yolculuk vardır. Ölüm ve yaşam açlık ve kıtlık olarak yine döngüseldir. *Rê/Yol* ise bu iki durumun gidiş ve gelişleri arasındaki süreçtir. İnsanlar ise bu *Yol*'un yolcularıdır.

Xwadê, Xızır, Dızgun, Mızur, Anafatme ve diğer soy ataları bütün bu döngü içinde kendilerine belirlenmiş yörüngeler içinde sürekli bir devir daimle mevcudiyetini sağlayan; bu sistem içinde döngüsel bir konumda olan seyitler olarak *raywer, pir, mürşit, musahip, kirve ile* aşiret, *ezbet, mal* ve aşiretlerinin birbirine inanç hiyerarşisi içinde hem kan bağı, hem de kan bağına dayalı bir kutsiyet ilişkisi ile inanca yine döngüsel olarak bağlandığı bir sistemin temel figürleridirler. Bütün bunların, bu büyük/ana döngüye bağlı sistemlerinin yörüngeleri ve toplam külliyatının tanımlandığı, içine konduğu, toparlandığı ve işletildiği, yine sonsuz döngüye bağlandığı sistemin adı da kısaca *Rê/Yol* olarak, *tanrıya giden yol* olarak *RêyaHeq/Xwadê'*nin en önemli sembolik ifadeleri olarak varlık bulurlar.

IV. DÜNÜ YARINA AKITAN KÜLTÜREL AKIŞ: DERSİM MİTİK ÖYKÜLERİ

Dızgu Bava'yi Persena, Wu çéveré muradano
Dızgun Babayı sorarsan o murat kapısıdır.

Dersim inancı, daha önce de belirtildiği gibi, üç açıdan sınıflanabilen bir sembolleme sistemidir. Bu sistemi: Doğa tapınımı ve inancına yönelik sembolik sistem, ikincisi ata kültü/ocak sistemine göre sembolik sistem, üçüncü olarak da bu ocak sistemi ile Alevilik denen İslam ile temasta olan inançsal sistemin sembolizmi olarak tanımlayabiliriz.
Dersimin dinsel yapısı, bu yanıyla özgünlük ve farklılık taşıyan bu durum, yazılı sistemin ve kaydın eksikliği nedeniyle, çok uzun bir tarihten günümüze, bu sembolik söylemlerle ulaştırıla gelmiştir. Bu özgün ve dinamik söylem, kendi yapısal formunu taşırken, bireye/gruplara yorumu yasaklayan, katı ve formel bir yapıdan çok, bireysel ve grupsal yorumları bu külliyatın içinde özgür bırakan, yaygın bir kolektiflik üzerinden işlemektedir. Bu işleyiş, sembolleme sisteminin özellikle de doğa tapınımı kısmında, bazı temel semboller ve bu temel sembolleri kuran/omuzlayan parça sembollerle oluşturulan bir sistemle yürümektedir. Bir tür modüler bir sistem olan bu yapıda, bir yandan parçaların kendi özerk konumlarına izin verilirken, öte taraftan ortak ana bir sembol/söylemin parçalarının oluşumunu gerçekleştiren parçalar olarak kurulumunu da sağlar. Dolayısıyla temel bir sembol üzerinden, onun anlamının parçalarını ve bu parçaların oluşturduğu ana bütünü yaratacak bir semboller yığınağı ortaya çıkar. Yani *yığımsembolik* bir sistem oluşur. Bu sistemin ana görüngülerinden biri olarak Dersim'de, *Dızgun Bawa* olarak karşımıza çıkar.

IV. 1. *Dızgun/Dızgu*

Dızgun Bawa adı verilen dağ, Dersim inanç sembolizmi içinde en baskın sembollerden biridir. Kurulacak bir hiyerarşik sıralamada, *Xızır, Dızgun ve Mızur* bu sıralamanın en tepesindeki sembollerden üçü olarak karşımıza çıkarlar. Aralarındaki fark soyut ile somut, arasındaki farktır. Bu anlamıyla bir birine karşıt olarak kurulmuş bir sembolik söylemdir. Bir yanıyla *Mızur* ve *Dızgun/Duzgı*dır. Somut birer varlıkta sembolleşen *Dızgun* ve *Mızur*'a karşılık, *Xızır* soyut ve mobil olarak kurgulanmış sembolik bir kurgusal kişiliktir. Bu karşıtlık bir rekabetten öte, bir tür hiyerarşi olarak düşünülebileceği gibi, hükümranlık alanları ve işlevlerinin farklılıkları üzerinden, iki gizil gücün bir araya

getirilme formülasyonu olarak da düşünülebilir. Her iki sembolün tasarımındaki uzlaşım/ortaklaşım, bu sembollerin kullanım alanlarının, yani faaliyet alanlarının bir yandan ortak olduğu da söylenebilir. Bu ortaklık belli bir iş bölümü ile alanlarının ayrıştırıldığını düşündürtmektedir

Dızgun Bawa, Nazimiye ilçesinin *Qıl/Kıl* köyü yakınındaki bir dağdır. Yüksekliği 2090 metre civarındadır. Bölgede üzerinde ağaç bulunmayan az sayıdaki dağlardan biridir. Geçmişte ne durumdaydı bilinmez ama efsanesinin tam tersine eteklerindeki tek tük ağaçların dışında pek ağaç bulunmamaktadır. Bilindiği üzere bu dağın kutsallığı dolayısıyla, *Kurêşan* aşireti/ocağı'nın bir açıdan kurulum miti olan *Dızgun/Duzgı,* efsanede bir çobandır. Kışın zemheri ayında keçilerini bu dağa götüren, ağaçlara sopası ile dokunarak yeşermesini sağlayan ve böylece doyuran bir gençtir. Keçilerin her gün tok geldiğini gören babasının olayı merak etmesi ve bunun sonucunda da gizlice gelip olayı gözlemesi bunu gören bir keçinin durumu *Şaheyder'*e haber vermek için hapşırması ve bunun üzerine *Şaheyder*'in '*ne oldu, sağır Kurêş'i mi gördün*?' şeklindeki sorusunun akabinde babasını fark etmesi ile utanarak oradan dağa kaçması ve bir daha geri dönmemesi, yani dağda *sır* olması şeklinde rezerve edilen bir hikâyeden oluşur. Hikâyenin anlatımında çeşitli versiyonlar bulunmaktaysa da esas kurgu bundan ibarettir.

Bu hikâyenin üzerine bina edildiği dağ ile söylemin üzerine kurulduğu coğrafik mekânın seçimin nedenselliği üzerinde durmaya zorlayan bir durum var. '*Neden orası*?'sorusu ciddi bir yanıt hak etmektedir. Bu, dağın fiziksel konumuna bakmaya zorlayan bir sorudur. Çünkü hikâyelerin üzerine monte edildiği mekânların, hikâyeyi oluşturanlarca seçilmesinde fiziksel özelliklerinin de bir önemi olmalıdır. Bu yanıyla baktığımızda, *Dızgun Bawa* dağının fiziksel konumuna dair ilk göze çarpan, iki bölümlü çıplak yapısıdır. Adeta iki yükselti sanki son anda yanaşmış ve birleşmişlerdir. Özellikle bir bölümünde, dik sert kayalıklar bulunmaktadır. Diğer kısmı taşlarla kaplıysa da ikisinin birleştiği boğaz gibi bölümün haricinde, sert ve dik kayalıklar pek bulunmamaktadır. Uzaktan bakıldığında yere sırt üstü yatmış, tombul ya da hamile bir kadının göğüs ve karın bölgesi gibi görünümü de vardır.

Fotoğraf IV.1. *Dızgun/Dızgu* Dağı'nın uzaktan görünümünde sırt üstü yatmış bir kadın bedeni benzeşimi mevcuttur**.** *Civrak* Köyü, Köy Derneği 2009 takviminden alınmıştır.

Dızgun Bawa, kutsal ve temel bir sembolik mekân olarak, kendi üzerinde de bir dizi sembolik, lokâl kutsiyet noktaları bulundurmaktadır. Bu nedenle ziyaretlerde, dağa sadece bir merkezden temas yapılmaz; bu mekânların hepsinin ziyareti esas tutulur. Yani bu, ziyaretin tamamlanması için mekânların hepsini tek tek dolaşmak anlamına gelir. Tek muafiyet, fiziksel olarak buna engeli olanlara (hastalar, çocuklar, yaşlılar ve sakatlar) tanınmaktadır. Bu kutsiyet noktalarının dağılımına baktığımızda, iki bölümlü bir ortaklaşmanın eşit dağılımıyla karşılaşmaktayız. Dağa ziyaret girişi de, yine iki yönden yapılmaktadır. Kuzeydoğu'da *Qıl* köyündeki giriş ile Güneydoğu'daki *Gerê/*Bahçecik girişi.

İkili yapı, bir başka önemli açıdan daha karşımıza çıkar ki bu dilsel farklılığı olan iki bölgenin de tam temas noktasında bir sınır olma özelliğidir. Mazgirt (Tunceli), Kiği (Bingöl) ve Karakoçan (Elazığ) bölgelerini içeren –ki eskiden buralar da Dersim denen bölgenin parçasıdırlar- ve Kürtçenin *Kurmanci* lehçesini konuşan bölge, Nazimiye, Tunceli merkez ilçe ile başlayıp devam eden ve *Kurmancki* lehçesini konuşan bölgenin temas noktasıdır aynı zamanda.

Harita IV. 1. Mazgirt, Karakoçan ve Nazimiye üçgeninin bulunduğu bölge. Elazığ İl Haritası
www.google.com.tr/images/buildturkey.com-14/04/2010

Bütün bu ikili yapıların kesişimini de simgeleyen bu dağ, bütün bölgede üzerinde kutsallığı konusunda uzlaşılan bir mekândır. Dağın bir başka özelliği de, Dersim politik ve inanç sistemi içinde önemli bir yere sahip olan *Kurêşan* ocağı/Aşireti'nin mekânsal bağının montajlandığı yer olması. Bu yanıyla da Dersim inanç sisteminde, temel bir mekân olarak kurulmuştur. *Dızgun/Duzgı* dağı/kayalığı, etrafında dönen bir dizi inanç pratiği ile kutsal, kutsallığı da merkezi ve önemli olarak kurgulanmış bir mekândır. Çünkü bu kurgusal sistemde, *Dızgun/Duzgı*, varolan önemli bir aşiretin *(Kurêşan)* atası (*Kurêş*'in oğlu olmasına rağmen) ve *Kurêşan* aşiretini de önemli, hiyerarşik olarak da üst aşiretlerden biri olarak kurulur.

Efsanesi ile dağda "sır" olması, *Kurêşan* aşiretinin, aşiret sistemindeki dinsel karakteri içinde üst basamağa yerleştirilmesi ve bunun günlük toplumsal yaşam içinde önemli bir statü oluşturarak tüm aşirete mensup bireylerin hak, yetki ve sorumluluklarına işaret eder. Bu, bir yandan kutsiyet ve mekân ilişkisinin önemine vurgu yaparken, öte taraftan da bu aşirete önemli ve kutsal olan bu hac bölgesinin bir tür sahibi olarak kendilerini kurmalarına da yol açar. Ata ruhlarının barındırıldığı bir yer olarak, bu türden bir kurulum şekline başka kültürlerde de rastlanılmaktadır. Damman'ın aktarımına göre, "Doğu

Afrika'daki Bondeiler, Mlinga dağını ata ruhlarının bulunduğu yer diye kabul ederler" (Veyisörnek 1971, 80).

Bölgeden biri olmama rağmen, biraz inanca olan yaklaşımım, biraz da bölgeden uzak, yani Türkiye'nin başka kentlerinde yaşamış olmam nedeniyle pilot çalışmaya kadar dağla hiçbir karşılaşmam olmadı. İlk karşılaşmadan önce elbette pek çok hikâye ve günlük dilde de bolca, özellikle de "yemin" sözcüğü olarak duymuştum. Kendi yakın akrabalarımdan bir kaçı bile aynı ismi taşıdığından, günlük yaşantıda aşina bir sembol olarak her Dersimlinin hayatında olduğu gibi, benim hayatımda da yeri hep önemli olmuştur. Duyduğumuz yakın akrabalarımdan birinin hikâyesi dahi bu sembolik varlığın, bölge inancındaki önemini tekrar tekrar günlük hayatta hatırlatmaya devam etmiştir. Hikâye şöyle gelişir.

Çiçek hastalığından sonra üç gün içinde üç çocuğunu yitiren ve dördüncüsünü ise kıl payı kurtaran bir annenin, daha sonra "rüya" görür ve altı ay sonra *Dızgun*'a gidip ziyaretinin ardından tam bir yıl sonra, ilk çocuklarından birini kucağına alır. Arkasından bir kız çocuğu daha olur ve onlara ablalarının adı verilir. Onlardan sonra dünyaya gelen erkek çocuk, doğarken havasız kaldığı için ölmekten, teyzesinin üstüne boca ettiği buz gibi soğuk suyun şok etkisiyle kıl payı kurtulur. Tabi çocuğun kurtuluş ve varoluşunda pay sahibi olan *Dızgun*'un adı verilir.

Bölgede bu ismi taşıyan erkek çocukların sayısı konusunda, kesin bir sayı elimizde olmasa bile, sadece bir köydeki erkeklerden on yedisinin ismi *Dızgun*'dur. Bu sayı, köylülerin çoğu köyden uzun yıllar önce ayrıldıkları için tamamı da olmayabilir. Bir tür *Dızgun massproduction* ile insan (erkek) ve inanç *reproduction*una işaret eden bu durumun en önemli referans kaynağı, bu kutsal mekânın ve kişiliğin yaratıldığı, yaşatıldığı mitik öykü ve öykünün monte edildiği mekânda bulunmaktadır.

Mitik öykü, bir dağı konu almakta ise de, normalde bölge dilinde halk arasında "dağ" kavramı olarak anılmaz. Ondan bahsedilirken ya *Kevırê Duzgunê(Kurmanci*), ya da *Kemerê Duzgı* (*Kurmancki*) şeklinde, her iki lehçede de '*Dızgun'un kayası/taşı'* anlamına gelen bir söylem kullanılır. Dağa baktığımızda da fiziksel olarak ilk göze çarpan kayalıklarıdır. Dolayısıyla halk dilinde dağa karşılık gelen *çiya/ko* değil, taş anlamındaki *kevır/kemer* olarak kullanılır. Bu da bizim yönümüzü onun kayalık kısmına çevirmemizi, yani bir kaya/taş kültüyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir.

Fotoğraf IV. 2. Kevırê *Dızgun ê*/Düzgün'ün kayalıkları, www.google.com.tr/images/panoramio.com-14/04/2010

Fiziksel yapısı kayalık, çoğunlukla dik ancak belli yerlerde tırmanılacak konumda da olan bir yükselti olarak karşımıza çıkan '*kevırê Dızgunê/kemerê Duzgı'*dan çocuk dilemek, aslında taş kültünün tipik görüngülerinden biridir. Dersim bölgesinde kayalıkların kutsal kılındığı pek çok mekân ve uygulama vardır. Taş kültüne neden olarak en sağlam yorumlardan biri Lévy-Bruhl tarafından aktarılır. "Hollanda Hindistanı'nda yaşayan yerlilere göre, hayvanlar ve bitkiler ölmekte ancak taşlar ölmemektedir. Vücut için kemikler ne anlam taşıyorsa, toprak için de taşlar aynı anlama sahiptir. Taşlar toprağın bir parçası olup, ona gösterilen saygının aynısını hak eder" (Lévy-Bruhl 2006, 29) der. Bu, kayalıkların kuru/yaşamsal olanın karşıtı olsalar da, sonsuzluğa uzanmaları yani var olmayı/görünmeyi/görünümlerini sürekli kılmayı sağlayan semboller olarak bu yaşam taleplerinin hedefi olmayı yeterince hak ederler. Bunun yanında, anlamı kutuplaştırarak, talebini karşıtı üzerinden edinmenin büyüsel bir pratiği olarak düşünmek de mümkün.

Dızgun Bawa dağındaki kayalıkların fiziksel şekilleri, yapıları ve biçimleri bakımından ilginçtirler. Bu biçimsel özelliklerden insanların etkilenmeleri antropolojik bazı çalışmalarda daha önce tespit edilmiş durumdadır. Lévy-Bruhl'a göre:

> İlkel insan, sıradan bir taş ya da kayanın yanından geçip gidecektir. Ancak gözüne takılan ve düş gücünü harekete geçiren tuhaf biçimli ya da tuhaf konumda, anormal boyutlara sahip bir şey gördüğünde, … buna derhal *imunu* özellikleri yükleyeceklerdir. Kuzey Amerika ovalarında yaşayan Kızılderililerse buna *Wakan* diyecekler, başka yerlerde de benzer yüklemeler yapılacaktır. Kendilerine gizemli güçler yüklenen bu taş ya da kayalar, yerli ve yakınlarının yaşantısı üzerinde iyi ya da kötü sonuçlara yol açabilmektedirler (Lévy-Bruhl 2006, 29).

Dersim'deki *Kevırê Dızgunê/Kemero Duzgı'*daki taşlar ve kayalar, bir takım doğaüstü kudretlere sahip, içlerinde ataların, daha doğrusu gizil bir ata olan *Dızgun*'un ve onun kudretinin olduğuna inanılmaktadır. Bunu isimlendirmede kevır/taş kavramının kullanılmasından çıkarabiliriz. Van Gennep'in *dinamizm* olarak tanımladığı duruma tam olarak denk düşmektedir. Veyisörnek'in de buna işaret eder ve doğurganlık taleplerinin taşlara yapıldığı örnekler aktarır:

> Taşlar ve kayalar ya kült araçları ya da doğrudan doğruya ibadet edilen, kurban sunulan, yardım dilenilen birer kutsal obje olmuşlardır. Örneğin Eliade, birtakım kutsal taşların doğumla ilgili adetlerde, kısır kadınlara doğurganlık gücü verdiği inancı, Güney Hindistan'da kısır kadınlar, içlerinde ataların eğleştiklerine inandıkları *dolmenler,* Kuzey California'daki kısır kadınlar, gebe kadınlara benzeyen kayalara dokunmaları, Güney Yeni Gine'deki kadınlar taşlara yağ sürerek (Veyisörnek 1971, 101).

*Dızgun Bawa'*da tam olarak yapılan budur. Her ne kadar, her türden dilek dilenirse de çocuk, bilhassa erkek çocuk talebi adeta birincil ve yaygın taleplerden biridir. Bu durum, *Dızgun/Duzgı'*nın inanç dizgesi içindeki etkinlik alanı olarak karşımıza çıkar. Bunun da en büyük kanıtı kendi ismi, bir tür kendisi ya da kendisinin bir parçası/çocuğu olan *Dızgun/Duzgı* isimli bir erkek nüfustur.

Burada çoban *Dızgun/Duzgı* ile kayalık ve doğurganlık üçlemesi önemli bir ortaklık olarak karşımıza çıkar. Bu konuda Gürdal Aksoy bir dizi önemli derlemelerde bulunur:

> Dağ zirvelerinde bulunan bu dikilitaşların … genellikle bereketi simgeledikleri ve bu nedenle *phallus* (erkeklik organı/simgesi) ile ilişkili oldukları bilinmektedir. Dikilitaşların *ithiphallic* biçimi bereketin yanı sıra tanrının kötülüğe karşı koruyucu güçlerini de temsil etmektedir ki, zamanla bu figürler çobanların patronu sayılan kimi tanrıların (sözgelimi *Hermes*) simgesine dönüşmüştür (Edsman 1987a:51).
>
> Elenlerin çoban tanrısı Hermes böyle bir tanrıdır. Adını olasılıkla bu taş yığınlarından almıştır. Elence *herma* dikilitaşları ifade etmekte olup, bundan

> dolayı tanrıya *Hermaas* ya da *Hermaon* deniliyor. Eski Elenler dağ zirvelerindeki taş yığınlarının yanından geçerlerken bir taş da kendileri bırakırlardı. İnanışa göre orada tanrı *Hermes* otururdu; yol gösterir, yolcu ve sürüleri korurdu (Aksoy 2006, 67).

Bu taş yığınlarının üzerine geçerken taş koyma alışkanlığı çok yakın tarihlere kadar Dersim'de de vardı. İnsanlar çok taşlık olan tarlaların içindeki taşları, tarımsal faaliyete daha elverişli hale getirmek için belli aralıklarla ya tarlanın sınırına, ya da tarlanın içlerinde yer yer istiflerler. Bu durumda eskiden, yolda geçerken yolcular, belli yerlerde *qurç* denilen bu taş yığınlarına, yerden alınan bir taşı üzerine koyarak yoluna devam ederlerdi. Bir kaynağım bunu "bir evliyadan bir dilekte bulunma, ya da gece giderken başına bir iş gelmemesi için, bir işinin rast gitmesi için o taşı koyar. Aslında bir tahta parçası da olabilir ama onları rüzgâr, sel alıp götürebileceği için, taş daha iyidir" (F. Deniz, Qurç 2010) olarak yorumlamıştır.

Fotoğraf IV.3. Taş Kültün Örneği / *Qurç*. *Kupik* köyü, Mazgirt, 2010, Dilşa Deniz

Anlatımdan, taşların kalıcılığına, değişmezliğine ve yerinde sabitliğine dair bir söylem olduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla taş kültünün en önemli gerekçesi olarak, formsal değişmezlik ve yerindeki sabitliği başta olmak üzere, doğal etkilere karşı bir direncin sembolü olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Buradan da sonsuzluk söyleminin kültür içindeki kayıt objeleri/sembolleri olarak kullanıldığını çıkarabiliriz. *Geçmiş sonsuzluktan,*

gelecek sonsuzluğa, yani, *en baştaki ata ile en sondaki oğul* arasındaki bağlantının sembolü olarak görüldüklerini söylemek mümkün. Taş kültünün eril bir kültür öğesi olduğunun da oldukça güçlü emareleri vardır. Aksoy'un ve daha pek çok araştırmacının da işaret ettiği gibi fallik sembolik bir söyleminin yanında, Dersim örneğindeki gibi *Dızgun/Duzgı*'nın mülkiyetine rezervlenmiş bir özellik taşımaktadırlar. Bu rezervlemenin, daha sonraları yine bir aşiretin, babasoylu ve ata kültünün öğesi olan bir aşiretin atasının mekânı olarak sembolleştirildiğini de hatırlatmakta yarar var. Bu yanıyla da özellikle erkek çocuk, yani babanın kendi geleceğinin mülkiyetini devredeceği oğulları veren bir kudretin atfedilmesi, taş kültünün bu yanına güçlü bir vurgu yapmaktadır.

Yine yukarıdaki *qurç*/taş birikintisine taş koyma ile ilgili kısma dönecek olursak, aynı zamanda *ortaklığın kutsallığına* da bir atıf vardır. Yani biriken, bir araya gelen bir kolektiviteye katkı yapılarak, bir istemde bulunulmaktadır. En büyük ortaklık, atalar ve onun mülkiyetindeki topraklardır. Taşlar da toprağın en değişmez kalıtları olduğuna göre, atanın toprağının kutsallığına yapılan bir katkıdan da bahsedilmiş olduğu sonucuna gidilebilir.

Dızgun/Duzgı'dan her iki cinsiyetten de çocuk dilenebilinir. *Dızgun/Duzgi*'ya gidip de kız çocukları olan aileler, kızlarına onun kız kardeşlerinin, özellikle *Xaskar* ismini koyarlar ki bu da yine *Dızgun/Duzgı*'nın hükümranlık alanına işaret eder. Çünkü *Xaskar* 'O'nun kız kardeşi olarak belirtilerek, *Dızgun*'a göre tanımlanmaktadır. Yani önemini onun kız kardeşi olmasından aldığı belirtilmektedir. Biyolojik kız kardeşlik ilişkisinin, sosyolojik olarak yeniden kurulumuyla kız kardeş, erkek kardeşin üreme ilişkisi/alanı içinde tanımlanmaktadır. Bu ilişki daha sonraki değinmelerde ele alınacaktır ancak yeri gelmişken kadınların bir dayanışma ilişkisi olarak kurdukları kurgusal/*fiktif* kız kardeşliğin kurumsallaşan formuna değinmek gerekir.

Xwangti/kızkardeşlik, Dersim kültüründe geçmişte daha baskın olmak üzere önemli bir kültürel bağ olarak son yıllara kadar yaşamıştır. Yirmi beş-otuz yıl öncesine kadar her kadının, köyden çok sevdiği bir kadını kız kardeşi olarak ilan ettiğini ve onunla özel bir hukukunun geliştiğini biliyoruz. Bu kızkardeşlik şeklinin, *musayiplik*/musahiplik, iki önemli *iqrar*dan *(musahiplik ve kirvelik)* biri olarak Dersim inanç sisteminde önemli bir yer kaplayan erkek kardeşliği kadar baskın ve toplumsal hukuki bir kapsamı olmadığını biliyoruz. Ancak yine de geçmişte önemli bir yere sahip olduğunu bu kalıtlık/*survival* durumundan çıkarabiliyoruz. Bu sadece iyi arkadaşlık şeklindeki bir iletişim türü değildir.

Öyle olmuş olsaydı, bu kadar uzun süre direnmesi mümkün olmayacaktı. Toplum tarafından saygı gösterilen bir durum ve ona dair bazı ritûellerin olması, bunun geçmişte önemli ve güçlü bir kurum olduğuna işaret eder. Toplumsal yaşamda sıkı bir denetim altında olan kız çocukları, *kızkardeş*lerini ziyaret için hiçbir engelle karşılaşmazlar. Hatta anneler, kızlarına ziyaret ve hediyelerin tedariki konusunda daima yardımcı olurlar. Bu da onun kurumsal bir niteliğinin olduğunu, en azından bir zamanlar böyle olduğunu söyler.

En genel haliyle önemli bir sırdaşlık ve dayanışma ilişkisi olarak görülen bu ilişki türü, bu yanıyla da toplum tarafından iki kişi arasında kurulan, toplumca saygı gösterilen, kabul edilen, hukukuna uymak zorunda kalınan bir ilişki durumdur. Bu fiili hukuk, yani saygı duyma, onun kurumsallığının -en azından bir zamanlar kurumsal olduğunun- da kanıtı sayılabilir. Belki de önceleri, musahiplik gibi daha zorunlu kurumsal bir formdaydı ancak süreç içinde patriarkanın baskısıyla aşınmış oldu. Bu aşınmanın da son aşamaları olduğu için kırk elli yaş sonrası kuşak, artık bu tür bir ilişkiden haberdar değildir. İnanç açısından Dersim Bölgesiyle son derece benzeşen *Ehl-i Hak/Yaresan* dininde bu formun hâlâ güçlü olarak durduğunu Hamzeh'ee'nin aktarımından öğrenebiliyoruz ki bu da iki inanç arasındaki temasın bir başka kanıtı sayılabilir.

> '*Eqrar*' veya kardeş-kızkardeş akdi, akrabalık bağlarını ve sadakati, kan bağlarından öteye, başka bir aile veya ailelerin üyelerini kapsayacak şekilde genişletir.
> Bu yeni ilişkiye kan bağı statüsü veya önemi vermek ve sadakati derinleştirmek için, manevi kardeş ve kızkardeşlerin Mahşer gününde birbirlerinden sorumlu olacaklarına inandırmak suretiyle bu bağın "öteki-dünyasal" yönüne vurgu yapılır. Böylece aile çerçevesinin dışında güçlü yatay sadakat yaratılmış olur (Hamzeh'ee 2008, 350-351).

Kızkardeşlik, Dersim folklorunda önemli bir form olarak günümüze kadar, doğa tapınımı kısmında da görülmektedir. Ancak, ata kültü ve Alevilik formunda tamamen kayıtlardan silinmektedirler. Adeta inanç sistemi eril bir söylemle yeniden formatlanmıştır. Bu konuda kutsal *Bedro Dağı* ile ilgili bir mitik öyküde kızkardeşlik ve doğaya, doğanın yasalarına ihanet eden öldürme eylemi, yani eril şiddetin eleştirisini net olarak görmekteyiz. Öykü şöyle aktarılır:

> Eskiden Bask adında bir kral vardı. Kral sevilen biriydi; iki oğlu, beş kızıyla mutlu bir hayat yaşardı.
> O zamanlar erkekler rüştlerini ispatlamak zorundaydılar. Bask'ın iki oğlunun da rüştlerini ispatlama zamanı gelip geçmişti bile. İki kardeş bir gün Mirler Yaylası'na ava çıkarlar. Eli boş dönen kardeşler bir süre sonra, Bedro yamacında, *Mıle* Çeşmesi'nde su içen bir ana geyik ve yavrusunu aynı anda attıkları birer okla

vururlar. Geyiklerin sesleri dağlarda yankılanır. İlle de ana geyiğin sesi, bütün çiçekleri mateme boğar. Sümbüller boyunlarını eğer, nergis utanır, menekşe kızar, gelinciğin yanakları mosmor olur. İki kardeş artık rüştlerini ispatlamışlardır ve ikisi de mutluluktan çılgına dönmüştür. Hemen avlarını almaya koyulurlar. Yavru geyik ölmüş, ana geyik çekişmektedir.
Kardeşler geyiklerin yanına varınca ana geyik konuşmaya başlar:
Yavrumu ve beni gafil avladınız. Yazık ettiniz bana da yavruma da."
Kardeşler bunun bir doğa kanunu olduğunu, geyiklerin av, kendilerinin de avcı olduğunu söyleyince ana geyik kurşun yemiş yaralarından akan kana bakarak, Babanız kral ve siz de yarın kral olup ülkeyi yöneteceksiniz. Yılan bile su içene dokunmaz. Siz bizim yaşamımıza kast ettiniz. Ben yavrumu kororken vuruldum. Yavrum daha bu dağlara, bu sulara doymamıştı. Yavrumun daha koklayacağı nice dağ çiçeği vardı. Siz o çiçeklerin üstüne, yavrumun kanını serptiniz. Siz benim yüreğimi yaktınız, dilerim sizin yüreğiniz de taşlaşır" der ve Bedro dağlarının doruklarına son kez bakarak, ölür. Ölmeden önce ana geyiğin bir gözünün yavrusunda, Bir gözünün Bedro Dağı'nda olduğu söylenir.
Bedro Dağı yüce kutsal bir dağdır. … Nasıl bu ana geyiğin çığlığını duymaz? Bedro Dağı'ndan birden bir uğultu kopar. Öyle bir uğultudur ki konuşan her şey ürker. Bask oğullarının her iki yanında, Bedro Dağı'nda sular akmaya başlar. Küçük kardeşin kılıcı, büyük kardeşin kolunu koparır; büyük kardeşin kılıcı küçük kardeşin kolunu koparır. Kopan baş, öldürülen geyiğin yanına düşer. Toprak bu iki kardeşi işledikleri cinayetlerden dolayı cezalandırır. İki kardeş biriken sulardan kendilerini kurtaramazlar ve burada dipsiz bir göl oluşur.
Kardeşlerin zor durumda olduğunu duyan kız kardeşler ise yardıma koşarlar. Bedro Dağı'na varınca büyük bir toz bulutu yükselir ve kızlar bu bulutların içinde kaybolup giderler. Kızkardeşlerden biri Kımsor tepesinde, biri Balık ile Maskan arasında, biri Melkıs altındaki Tırsuku'da, biri de kopan başı almaya giderken Mıle çeşmesinin yanında taşlaşır. Görülmeyen beşinci kız ise kopan kolu yakalamaya çalışırken, kol ile birlikte erkek kardeşlerinin bulunduğu gölün dibine düşer.
O gün bugündür Bedro Dağı'nda geyik avlanmaz (Yücel 2003, 68-69).

Bu hikâyede, kullanılan öğelerin önemli bir doğa tapınımına işaret ettiklerini çok rahat görebilmekteyiz. Keza burada kızkardeş figürü ve taş kültünün bir aradalığına da dikkat etmek gerekir. Bu tür mitik öykülerde karı-koca değil, kızkardeş ilişkisi şeklinde ve daha çok mucizevî/tanrısal formlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Kadınları ise iktidarda olan erkeklerin kızkardeşleri olarak cezalandırılan bir formda görmekteyiz. Suçları doğaya karşı, bir anneye ve yavruya karşı işlenen suçta kardeşlerine yardım etmek olarak tanımlanmaktadır. Kızkardeşliğin öncel toplumlardaki varlığı, anayanlı bir toplumsal sisteme işaret olarak kabul görür. Bu anlamıyla, *Dızgun/Duzgı*'nın kızkardeşinin içinde su sızan bir taş mağara ile sembolize edilmesi tesadüfî değildir. Su, her zaman kutsal ve besleyici bir sıvı olarak analık analojisi ile kullanılmaktadır. Kızkardeşlik ise, erkek kardeş/dayı ilişkisi anayanlı toplumsal görüngünün en önemli göstergesidir. Zira anayanlı

bir kültürel kodlama sisteminde, kız kardeş soyun devamını üreterek dayı/erkek kardeşin nüfusunu oluşturur. Bu yanıyla çocuklar iki kardeşin çocuklarıdır. Bu durumda *Dızgun*'dan çocuk dilenmesi için ilk temas edilen yerlerden birinin *Xaskar* çeşmesi olması, bu yönüyle anlamlıdır. Böylece, *Dızgun*'un çocuklarını doğuran *Xaskar'*dan çocuk dilenmektedir. Dolayısıyla doğan çocuklar da *Dızgun*'un çocukları olacaktır. Bu tipik anayanlı göstergeye Malinowski de işaret eder:

> Avrupalı bir izleyici orda olsa ve yalnızca bir yerlinin diğerlerine verdiği bilgileri dinlese, bunlardan pek az şey çıkarabilir. Hatta bunlar onu ciddi bir yanlış anlamaya bile sürükleyebilir. Erkek ve kızkardeşin yeryüzüne birlikte çıkması ona ya enseste ilişkin mitolojik imayı düşündürür, ya da onu ilk evli çifti aramaya kızkardeşin kocasını sorgulamaya götürür. Yerli dinleyiciler için anlamı son derece açık olan iki ilk adın çıplak biçimde anılması yalnızca, anasoylu tasarımlar ve kuruluşlar hakkında kesin bir bilgiyle güç ve anlam kazanır. … Babanın sosyolojik olarak önemsizliği, fizyolojik üremeye ilişkin herhangi bir düşüncenin bulunmaması, aynı zamanda hem anasoyu hem de patrilokal olan ilginç ve karmaşık evlilik sistemi (Malinowski 1990, 101).

Toplumsal/kurgusal kızkardeşlik tasarımı ve bir hukuksal form olarak kalıtlarının yakın tarihlere kadar yer alması, Dersim kültürünün eski dönemlerinde anayanlı bir olgunun varlığına işaret etmek olarak yorumlanabilir. Öyküdeki kralın sadece bir figür olarak, bir tür toplumun kurallarını bir sonraki kuşağa hatırlatan yaşlılığın, bir statü olarak varlığını ve bir tür erginleme töreni olan oğullarının *ispat töreni* ve bu törende doğacı bir inanca aykırı davranışın cezalandırılışını görmekteyiz. Doğanın, kendisinin sürdürülebilirliğinin temel işlevi olan üremenin sembolik kurgusu olarak, analığa ve devamlılığın sembolü olan çocuğa karşı suç işlemenin, yani esas olarak doğaya karşı suç işlemenin cezalandırılmasına yapılan bir vurgu var burada. Bu cezalandırmanın bir tür animik inanç olan gizil güç tasarımı tarafından gerçekleştirilmesini, özellikle de bu gizil gücü ölmekte olan bir annenin çağrısıyla yapılması önemli bir ayrıntıdır.

Bu yasayı çiğneyen erkek çocukların yardımına iktidardaki kral babanın değil, beş kızkardeşin koşmasının da bir anlamı olmalı. Kızkardeşlik teması üzerinden anayanlı bir patrilokaliteye işaret ettiği güçlü bir ihtimaldir. Kızkardeşler, yaşam bölgesinden av için ayrılan kardeşlerin cezalandırıldığı mekâna gitmiş, oradan çeşitli yerlere saçılmış ve sonsuza kadar taş olarak kalmışlardır. Öyküdeki kral ve oğullarından bahsedilirken bir anneden özellikle bahsedilmemektedir. *Binary opposition*[21] olarak kral ve oğullar, yani

[21] İkili zıtlık.

erkeklerin karşısına, dişi/anne ve yavrusu yer almıştır. Üreme/var etme/çoğaltma/canlılık temasının kutsallığı ile öldürme/azaltma/ölümünün kutsal karşıtlığı burada güçlü olarak kurulan karşıtlıklardır.

Önemli bir başka bağlantı ise Dersim inancında geyiğin, yani *pezküvi* -ki Kurmanci lehçesinde ürkek küçükbaş hayvan anlamına gelir- hala kutsal ve avlanmasının tabusal bir konumda olmasıdır. Bu nedenle Dersim bölgesinde dağkeçisi olarak çok sayıda hayvan dolaşmaktadır. Dersimliler bu hayvanlara sevgi ile karışık bir kutsiyet duygusu ile yaklaşmaktadırlar. Onlardan bahsederken kutsiyet ifadesi olan *bımbarek/*mübarek kavramını kullanırlar. *Pezküvi*nin avlanma tabusunun yanında, çok küçük hayvanların, yani bir yaşını doldurmadan hayvanların kesilmesi kültürel sistem içinde kesin bir ret ve bir suç olarak kodlanmıştır. Hala bir yaşın altındakiler kesilmemektedir.

Fotoğraf IV.4. Dersim'in kutsal hayvanı pezkûvi/dağ keçisi. www.google.com.tr/images/dersimhayat.org - 14/04/2010

Su objesi, Dersim inancında bilhassa kutsallıkta önemlidir. Su içerken hiçbir canlıya dokunmama ilkesi pek çok kültürde olduğu gibi Dersim'de de çok katı bir şekilde gözetilir. Yılanın bile su üzerinde kimseye dokunmadığı, her Dersimlinin hafızasında kayıtlıdır. *Pezküvi*'nin bir başka önemli özelliği onun bir keçi türü, bir dağ hayvanı olarak kültürel kodlama içindeki kutsallığıdır. Bilindiği üzere *Dızgun/Duzgi* bir keçi çobanıdır ve onlarla iletişim içindedir. Bu hayvanların en önemli özelliği, sarp kayalıklarda rahat ve

hızlı hareket etme kabiliyetleridir. Onlar, bu anlamıyla *Dızgun*'un hayvanlarıdırlar ve bu yanıyla da kutsaldırlar. Ekonomik faaliyet içinde *Dızgun*'un keçileri iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan ilk kısmı ağda kalanlar, yani *pezküv*lerdir. *Pezküvi*ler, *Dızgun*'a ayrılarak kutsiyet formuyla muhafaza altına alınırken, ikinci kısım olan evcil keçiler yani *bızın,* bölgenin ekonomik faaliyetlerinin şekillendiği coğrafya da göz önüne alınarak, insanın ekonomik/yaşamsal faaliyetleri içinde tanımlanmışlardır. Bu şekliyle, aynı türden hayvanların kutsal/*sacred* ve *kutsaldışı/profane* alanlarının kültür kodeksinde kayıt altına alınması olarak bakılabilir. Kendi yaşamsal faaliyeti için uygun olanı kutsaldışı/*profane* ilan ederken, buna uygun olmayan türü de kutsal/*sacred* ilan ederek her iki alan doldurulmaktadır. Çünkü adından da anlaşılacağı üzere, yabani ve ürkektirler. Evcil bir faaliyeti reddeden yapıdadırlar. Bu özellikleriyle insanların çok kolay erişemeyecekleri kayalıklarda dolaşmaktadırlar. Böylece, kayalıklardan oluşan kendi toprakları, hükümranlık alanları vardır. Bu özelliklerine uygun olarak, inanç içinde de kutsal ve kutsaldışı alanları yaratılmış olmaktadır: Kutsal kayalıklar ve kutsal olmayan diğer topraklar. Kayalıklar ekonomik faaliyetler için uygun olmadıklarından kutsal/*sacred* ilan edilen bu yerin dışındaki bölge de kutsaldışı/*profane* şeklinde ekonomik faaliyetler için uygun alanlar olarak tanımlanmış olmaktadır.

Bu karşıtlığın/paylaşımın desteklediği en önemli kısım, yukarıdaki ve aşağıdaki, kutsal ve kutsaldışı olana, *Dızgun* ve *Kurêş* üzerinden yapılan vurgudur. *Dızgun* yukarıda ve dolayısıyla kutsal olan, *Kurêş* ise aşağıdaki ve kutsaldışı olanı temsilde seçilmiştir. Bu yüzden *Dızgun* "sır" olmuş, *Kurêş* ise köye, ekonomik faaliyet alanına geri dönmüştür. Bir başka açıdan, *Dızgun* da bu kutsal kayalıklarda kaybolan, orada ebedi yaşama geçen bir tanrısal forma kavuşturulmaktadır. Keçi adeta onun kızkardeşi, üreme sembolü olarak birliktedir. *Dızgun*'un kızkardeşi *Xaskar, Zêl ve Karsni* yanı başında, üremenin sembolü dişiler olarak varlıklarını bu halleriyle sürdürmektedirler. Bu bağlantı, bu kayalığın/dağın üreme amaçlı dilekler için bu kadar önemli olmasını açıklar mahiyettedir. Bu nedenle, kayalık/taş kültü ile doğurganlık ilişkisi, ilginç ama önemli bir karşıtlık olarak karşımıza çıkar. Bu karşıtlığın en önemli referansı, doğurmayan, kısır kadınları tanımlamak için de *hışk/kevır* yani katı/taşlaşmış terimlerinin kullanımını gösterebiliriz. Doğurmayan kadınlar '*ter nebiye*' olarak tanımlanmaktadır. Burada '*ter'* sözcüğü *Kurmanci*'de hem nemli, hem de canlılığın verdiği esneklik (canlı ağaçlar için *darê ter,* kuru ağaçlar içinse *darê hışk* kavramları kullanılır), yeşerme anlamına gelen bir kavramdır. Kadınlar için

kullanıldığında doğurmak/hamile kalmak anlamına gelir. Daha doğrusu kısır kadınlar için bunun olumsuzu kullanılır. Bu nedenle bu kıraç, çıplak, hiç bir ağacın üzerinde yeşermediği, sarp kayalıklardan *yeşermek* kavramı tam da Turner'ın işaret ettiği *binary opposition* ilkesine bir örnek teşkil etmektedir.

Üreme talebinin iletiminin formları da bu inanç kodlamasının özelliğini taşır. Talep iletimi değişik formlarda yapılır. Kadınların ve erkeklerin, özelde çocuk talebi, genelde diğer tüm taleplerin iletilmesi için de yönelinen bu kayalıkların ve kayalıkların üzerinde yükseldiği dağın, birçok noktasına temas ederek, istem/dilek adeta defalarca yinelenir. Talepler, aynı mekânlara farklı pratiklerle de yapılabilmektedir. Kayalara dokunma, yüksek sesle ağlamanın yanında daha yakın tarihlerde, başka biçimlerle de yapıldığı tespit edilmiştir. Bir tür gelenek icadına denk düşen bu talep şekilleri, daha eskilerden gelen taşa taş tutturma, saç, yazma, elbise parçası gibi kendisinden bazı şeyler bırakma, iplik bağlamanın yanında, oradaki ziyaret noktalarından birine ya da bir kaçına beşik resmi çizme, küçük beşikler yapma gibi yöntemler de kullanılmaktadır.

Fotoğraf IV.5. *Dızgun/Dızgû'*dan çocuk talep etmenin bir formu. 2009, Dilşa Deniz

Son alan çalışmasında, yere yapılan bez beşiklerin içine konulan minik bez bebeklerin yanında, bebek isteyen kadının kendi resmini bırakması da önemli bir gözlem olmuştur. Bu, taleplerin daha baskın olarak iletme, yani talepte ısrarcı olmanın bir formu olarak değerlendirilebilir. Yaptığı minyatür beşiğin içine kendi fotoğrafını bırakmak, adeta daha fazla bilgi ve detayla, gizil gücü ikna etmenin bir yolu olarak kullanıldığı açıktır. Bunun

yanında, fotoğrafın talep sahibinin "kimlik tespitine", yani çok daha spesifik olarak gizil güç tarafından algılanması gibi bir ihtiyaç üzerinden düşünüldüğü söylenebilir. Yani bir tür sözlü talebin eksik iletimi ihtimaline karşı kafa yorulmuş bir tedbir gibi görmek mümkün. Bu, insanların kafasındaki gizil güç tasarımının büyük ölçüde insan gibi algılandığına işaret eden ipuçları gibidir.

Dağdaki tüm kutsal temas noktalarına, iki yönden girildiği belirtilmişti. *Qıl k*öyünden girilecek olursa, önce kocaman bir kayayı selamlamak, öpmekle başlanır. Bu kayalık özellikle üzerinde yıllardır biriktirilen kurban boynuzları ile kutsiyet teması daha da baskın hale getirilmiş gibidir. Boynuzların sembolik anlamı, bu dağa/tanrıya/kutsal güce/ataya sunulan kurbanın -adama ile kutsiyet ilişkisinin- kutsiyet baskınlığına işaret eden, keza üremeyi de çağrıştıran fallik bir form olarak da düşünülebilir.

Fotoğraf IV.6. Eril ve kutsal kalıtlar- kurban boynuzları. *Dızgun /Dızgû,* 2009, Dilşa Deniz

Yukarı sarp kayalıkların görüntüsünün öncesi, önemli bir görsel referansla kutsiyet ve üreme çağrısını yeniden üreten bir formla karşılarlar ziyaretçileri. Bu karşılaşma ile refere edilen kültürel kodlama sistemi, sırasıyla diğer sembolik mekânlarda onların *alt anlamları* ve bütün bu parçaların birleştiği ortak *üst anlama* doğru harekete geçer. Böylece, *yığımsembolik* sistemin parça ve bütünü içindeki kodları tarayan bireyin kodlama sistemini de formatlayarak, bu kodlamaya ilişkin hafızasının güncellenmesi ve daha güçlü olarak yeniden kaydedilmesi sağlanmış olur. Bu nedenle boynuz karşılaşmasından sonra,

ince bir patikadan yukarı tırmanılır. İlk mola ve ziyaretgâh, minik taş bir mağaranın içinde, iğne gibi bir akıntıya sahip olan *Xaskar Çeşmesi* olacaktır. Bu mağaranın taş zemini içinde oturulur ve niyaz edilip, dualar okunur ve yüksek sesle, sözlü olarak dilek ağlayarak anlatılır. Zira ağlama aynı zamanda iç temizliğin de bir versiyonu olarak kabul edildiğinden çok önemlidir.

Fotoğraf IV.7. 2000 m yükseklikte akan kutsal su/sıvı. *Dızgun'un* kızkardeşi *Haskar* Çeşmesi,www.google.com.tr/images/blogcu.com -14/04/2010

Burada iki tepenin birleşim yeri olan bir boğazda durmak ve kurban kesmek için açık bir alan vardır. Bu alan da, biraz sonra geçilecek kayalıkların tam karşısında yer almaktadır. Burada *Dızgun'un Kapısı* denilen dar ve sarp kayalıklar arasından tırmanmak gerekir. Adeta bir *inisasyon* geçidi/geçişi gibidir. O, zor aşamayı geçmek gerekir. Zira buradaki her şey aynı zamanda inanç konusunda bir sınanma sorunudur da. Talebin yerine getirilmesinde bu zorlukları aşmanın önemli rol oynadığına inanıldığı bu geçişlerden de bellidir. Bu nedenle eskiden *Qıl* köyü ve diğer tarafta da *Gerê*/Bahçecik köyünün dağa yönelen ilk sınırı olan vadiye girer girmez, insanlar ayakkabılarını/çarıklarını çıkarıp, bütün bu ziyaret yürüyüşünü yalınayak yaparlarmış. Günümüzde ender de olsa yine bu

yolu yalınayak yürüyenlere rastlamaktayız. Bu, ziyaret/tapınım sürecini ağırlaştırılmasıyla, inancın içinde *istemin güçlülüğü*/baskınlığı ile sembolize edilmesi olarak düşünülebilirse de eskiden kutsal mekâna kirli olarak kabul edilen ayakkabı/çarıklarla basmama da önemli bir gerekçe olarak düşünülebilir. Çünkü 'p*aki/*temizlik' çok yönlü olarak bu inancın ana sembolik söylemlerinden biridir. Aynı zamanda, insan yapımı/üretimi olan ürünle basmak yerine, doğal olanla temas da kutsiyet ilişkisi içinde bir karşılık bulmaktadır. Keza kendi teni ile kutsal mekân/gizil gücün direkt temasını engelleyici bir araç olarak, bu çıplaklık tercih edilmektedir. En önemlisi de ayakkabı, dışarıda kutsal olmayan yerlerde kirlenmiş olan bir obje olarak kabul edildiğinden, o her anlamda temiz, saf olan toprağı kirletmemek gibi çok katmanlı bir anlamyığıma sahiptir.

Dolayısıyla gelen ziyaretçileri de iki şekilde kabaca sınıflamak mümkündür: Normal bir tür hac ziyareti yapanlar ve spesifik bir taleple gelenler. İşte bu spesifik taleple gelenler bütün bu aşamaları zorlaştırarak, talebinin güçlü olarak aktarımını da bu şekilde gizil güce ulaştırmış olmaktadırlar. Yara bere ve acı içinde talepte bulunma, karşılıklılık (reciprocity) ilkesinin en temel göstergesi olarak düşünülebilir. Bu da inancın iki tarafı olarak, inanan ve inanılan arasındaki ilişkinin kurgusal bağlamında "bir eder belirleme" ye işaret eder. Bu acı/yalnızlık/açlık/sınırlanmışlık şeklindeki *çilenin*, inanç içinde önemli/değerli olarak kabulünün en önemli göstergesidir. Sessizce, dinginlik içinde acı çekerek bir karşılık ödemenin inanç içindeki vurgusu olarak kurulumu netleşmektedir.

Bu ziyaret yolculuğunun bundan sonraki aşaması, en tepeye '*Topê Dızgunê*/*Dızgun*'un topları'na doğru olacaktır. Bir görüşmeci bu topları şöyle tarif etmişti:

> Gittik tepeye çıktık. Tam Dızgun Bawa'nın zirvesine. Orda top şeklinde böyle 4-5 tane böyle şey kurulu. Dızgun Bawa'nın toplarıymış diyorlar. Bir tarafa yönleri çevrilmiş, böyle ateş eder vaziyette duruyorlar. Taşlar aynen topa benziyorlar (Gündoğan 2009).

Topê Dızgunê, bu inancın sembolizmi içinde önemlidir. Taş ve silahın ortaklaştırıldığı bir sembol. Taş parçaları ve büyük bir olasılıkla da şekilsel benzerlikten dolayı bir savaş aracı, ağır, öldürücü ve tehditkâr bir silah olan *top*un seçilerek, oraya fiziksel görüngüsüyle konumlandırılması ve teorik montajı önemlidir. Bu *toplar*ın, ne işe yaradıkları konusunda sorduğumuz sorulara, her ne kadar *hata yapanlar, suç işleyenlere inanca tabi veya olmayan bireylere karşı* işletilebileceği söylense de, esas olarak *dış düşmana* karşı kullanımı daha güçlü bir vurguya kavuşur. Bu vurgunun en önemlisi de

pozisyonlarının yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bölge inancı içinde en güçlü ve ağır beddualardan biri,'*topê Dızgunê lı te kevi/*Düzgün'ün topu sana değsin' olarak yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu sert ve ağır silahı, inanç içine monte etmenin korunma psikolojisinin önemli bir parçası olduğu açıktır. Ağır silahların doğal tehlikeler karşı kullanılamayacağı düşünüldüğünde, o zaman bu inanca ve inancın anlamsal kapsamına dâhil olmuş insanları ve toplumu, gizil bir gücün kumandasındaki bir silahın korumasından daha güvenli ne olabilir. Ayrıca inanç içindeki adaletsizliklerin ve sapmaların önlenmesi gibi bir dâhili güvenlik sistemine de hizmet edeceği muhakkaktır. Bu durumda inancın kendisinin ve coğrafyasının ortakları/tüketicileri/üreticilerinin kolektif fiziksel varlıklarının güvence sorununun psikolojik olarak takviyesinin bir yolu olmalıdır.

Buradan, şimdi bir mezar şeklinde taşların üst üste yığıldığı bir mekâna ulaşılır. Bunun *Dızgun Bawa'*nın mezarı olduğu söyleniyorsa da, *Dızgun*'un sır oluşuyla çelişen bir yapı da var. Bu nedenle görece yeni bir olgu olduğu belirtilmektedir. Son yıllarda kent ve batı Aleviliği ile karşılaşan Dersim inancında yapılan bir tür *yenilenme/restorasyon* çalışması olarak düşünülebilirse de aslında, bir tür güçlü ve iktidar dini olarak kurulan Sünni İslam inancı ve yine daha batıdaki Alevilikle bir uzlaşı çerçevesinde bir çaba olarak da düşünülebilir. Bu çabada, mitin mekânsal ve psikolojik rasyonalizasyonunun inşasını izleyebilmekteyiz. Örneğin, bu mezar üzerinden yapılan restorasyonla, *Dızgun*'un bedensel ölümsüzlüğü elinden alınarak, bedeninin toprağa montajıyla, hem fiziksel olarak ölümünü kanıtlayan, hem de bu montajla yine *Dızgun*'un mekândaki varlığını sağlamlaştırmayı sağlayan sembol olarak ikili bir vurguya kavuşturulduğunu görebiliriz. Başka bir söylemle, bölge inancındaki bu kutsal kişiliğin/sembolün, sahip olduğu ayrıcalığının bir kısmı kopartılmak suretiyle, İslam'la ve kendisiyle temasta olan Alevilikle uzlaşma da sağlanmış olmaktadır. Çünkü bu inançlarda bu atıf sadece Allah'a mahsus bir özellik olarak kurulmaktadır.

Fotoğraf IV. 8. *Dızgun*/Düzgün'ün mezarı olduğu iddia edilen mekân.www.google.com.tr/images/siamanswer.com -14/04/2010

Buradan da aşağıya, yine *Haskar* çeşmesinde olduğu gibi sert bir kayanın oyuğu içinde '*HeniyaTaso/heniya Uskura/Üsküre* çeşmesi/tas çeşmesi'ne daha yakın tarihli bir isimlendirmeyle ulaşılmaktadır. Burada da yine dualar okunarak, mumlar yakılarak, yüksek sesle yakarışlarda bulunulmaktadır. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki Dersim inancının normalinde hiç bir matbu dua formatı yoktur. Kişi bir miktar kendi öncellerinden olan cümleleri tekrarlarsa da, genellikle talebini kendi sözcükleri ve kurduğu cümleleriyle her zaman özel bir hale getirir. Yani toplumsal bir formata, kişisel/özel bir söylem oturtulur. Bu bazen sadece sözle, bazen de ezgisel bir formla birlikte söylenir. Ezgisel form, mutlaka ağıt tarzında ve ağlatmaya güdümlü olarak kişisel keyfiyete bağlı bir uzunluktadır. Her zaman yüksek sesle, yani çevresindeki insanların duyabileceği –belki de gizil güce daha kuvvetli ulaştırabileceği- bir yükseklikte dir. Ağlatmaya güdümlülüğü, inanç pratiğinin bir parçasıdır. Bu *iç temizliği* adı verilen ve bir tür negatif duyguların yoğunlaşmış halde gözyaşı ile akıtılması, o mekânda bir iç arınmadan geçilmesi olarak kurgulanan bir pratiktir. *Kurmanci* lehçesinde '*Hûndûr kelandın*/iç kaynama' olarak, yani içten inanca ilişkin duygusal bir yoğunluk hissetmek olarak tanımlanabilecek bu durumu, bir görüşmecim şu şekilde açıklamaktadır:

> Şimdi oraya gidiyorsun yalvarıyorsun. İçinden böyle bir kaynar su gelir, gözyaşların akar. O gözyaşların iç abdesttir işte. Önemli olan abdest budur. O diğer abdestler şeydir. El yıkamayla, yüz yıkamayla ne kimse cennete gider. İç abdest önemlidir. Eğer gerçekten oraya bağlı isen, kaynıyorsan gözyaşların akıyor. İşte o zaman iç abdestini almış, bütün vücudun temizdir (Gündoğan 2009).

Bu arınmanın, temizlenmenin verdiği hak ile talebin kabulü daha olası hale gelebilmektedir. Bu da inanç içinde kişiye içten bir gözetilmişlik kodlaması yüklerken, dışarıdan da benzer bir inancı/ritûeli paylaşmak, o anlamda ortaklaşmak, bütünün parçası olmak ve bu ortaklığı güçlendirmek gibi bireylerin kolektifliğinin kurulumuna da hizmet eder. Dolayısıyla, iç arınmanın ön ve temel girişi, yüksek sesle, acıklı ve ağlamaklı bir makamla yalvarmak suretiyle gerçek bir ağlama aşamasına ulaşılır. Bu da arınmanın gerçekleştirilmesine olanak tanıyan bir olgu olarak, inanç bütünü içinde önemli bir modûldür. Challaye'nin de belirttiği gibi, yüksek sesle ve makamla söylenen sözlerde bir takım kuvvetler (Challaye 1972, 36) olduğu, Dersim inancında da görülmektedir. Makamlı söylemin, ezginin cazibesinin yanında uzun süre, daha az yorularak söylem dillendirilebileceği gibi, duyurulacak gizil güç tasarımını da bir tür insan olarak algılandığı varsayımı üzerinden, onun da bu hissiyatla dinleyeceği ve etkileneceği varsayılarak yapıldığı düşünülebilir.

Müzik ve uygun ritim, bireysel bir aktivite olabilse de, işletilecek duygusal ve psikolojik mekanizmaların, gerek insanlar ve gerek gizil güçleri kapsayan önemli bir ortaklığa işaret ettiği güçlü bir varsayımdır. Sözlerin makamsız ortak söylemi mümkün olsa da, etkili olmadığı ya da daha az etkili olduğu inancı, müziğin ve ritmin formatı bu kolektifliğe uygun olarak kullanılmaktadır. Çünkü inanç, her zaman birey üzerinden ulaşılan bir ortaklıktır. Ortaklık oluşturamayan hiçbir düşünce yaşamaz, kutsallık kazanmaz ve paylaşılmaz. Bu nedenle bir yerde bir inanç durumu varsa, onun aynı zamanda bir ortaklığa işaret ettiği de söylenmiş olur. Bu ortaklığın, devamlılığının sağlanması için de, taraflarca ortak kullanılacak bazı mekanizmaların kurulması zorunluluğu vardır. Bu ortaklığın devamlılığı ve yeniden üretimi ile ilgili en önemli mekanizmalardan biri de, müzik/dans ve ritim modûldür. Bu nedenle de neredeyse tüm inançlarda müzik, ritim temel bir yön/parçadır.

IV.2.Müzik/Enstrüman

İnanç ortaklığının bir modülü olan müzik ve enstrûman, *Dızgun/Duzgı'*daki mekânda da karşımıza çıkar. Bu durum, yerde devasa bir bağlama figürü ile çok net bir şekilde

sembolize edilmiştir. Zira müzik ve bağlama, inancın tüm felsefesinin, sürekli bir tekrar üzerinden yeniden üretiminde kullanılmaktadır. Keza, yüksek ses ve makamlı söylem de inancın aktarımına kusursuz hizmet eder. Bu yüzden Dersim inancında bağlama, kutsal bir enstrûman olarak kodlanmıştır. Sazı çalan kişi ona niyaz ederek başlar ve bitirir. Yine aynı nedenle hemen her evde bir bağlama ve çalan biri bulunmaktadır. Aileler, çocuklarının -daha çok da erkek çocuklarının- bağlama çalmasını oldukça desteklerler. Dolayısıyla, *Dızgun/Duzgi Bawa*'nın yatağının yanında devasa bağlama figürü ile inançtaki kutsal müziğin sembolü ve üreticisi olarak, bu kutsal mekânın bağrına monte etmeyi gerekli görmüştür. Bağlama, cem seremonisinin ana parçalarından biridir. Onsuz cem yapılsa da gerçek bir cem olarak algılanmaz.

Fotoğraf IV. 9. Kutsal enstrüman, bağlama ve *pir*.www.google.com.tr/images/siamanswer.com -14/04/2010

Bu mağaranın önünde, *yatağı* ve *sazı* olarak ifade edilen yerde, yan yana iki kaya bulunmaktadır. Bunlardan yatak olarak ifade edilen yer, o dağın dokusunda göre oldukça pürüzsüz olarak nitelendirilebilecek, bir insanın içinde uzanacağı büyüklükte ve enteresan olarak beyazımsı bir taş kütlesidir. Bu taş doku hafifçe oyuktur. Saz olarak belirtilen kaya

ise bir insandan daha büyük, sazı andıran, yine yerde hafif oyuk bir kaya bulunmaktadır. Bu iki kaya, yan yana ve adeta yatarken sazını yanına koyan bir adamın izinin dondurulmuş hali gibidir. Bir tür yatma eyleminin sembolik olarak dağın bağrına montajlanması, orada dondurulması gibi bir izlenim mevcuttur. İçinde barındığı mağara, mağaranın içindeki su sızıntısı, öndeki yatak ve yanındaki saz ile bu kayalık, adeta bir semboller yığınağıdır. Bu *yığımsembolik* konumda her parçanın "ayrı ayrı ve birlikte", ortak bir bütün olarak işlevseldir. Yani, yukarıda da değinildiği gibi, alt semboller, bütünü oluşturan parçalar olarak işlev görürlerken, bir yandan da belli bağımsız anlam/kapsam ve işlev özgünlüğü taşırlar. Bu yanlarıyla, kendilerine bağlam içinde özel olarak temas edilir ve bu şekilde aslında bütüne, yani esas sembole ve onun gizil gücüne ulaşmanın çeşitli alternatif temas noktaları olarak hizmet etmeleri gibi bir rol yüklenilmiştir. Bu temas noktaları olan sembollerin de kendi içinde ayrıca temas formları vardır. Örneğin *Xaskar Çeşmesi*nde yüksek sesle ağlanırken, *Dızgun/Duzgı'*nın yatağına uzanılarak, sessizce dilek tutulur ve dileğin kabulü için yakarılır, *Çılexane*'de kurban kesilir, cem tutulur, gece uyunur, beşik figürleri bırakılır.

Bu mağaraların içinde, *Kuréşan* aşiretine mensup, çeşitli yaşlarda kadın ve erkekler çeşitli türden "hizmetler" görüp karşılığında *çıralıx*/çıralık istemektedirler. Bunların kimisi *derviş* kılığında, kırmızı ve yeşil renklerin hâkim olduğu kıyafet giyerek, yine Dersim inancında önemli bir bedensel sembolizm olan kesilmemiş bıyık ve sakalla, yalınayak saz çalan, hizmet eden kişiler şeklinde buralarda ziyaretçileri karşılamaktadır. Kimisi de mağara içindeki minik sızıntılardan oluşan ve çeşmelerin başında, minik kaşıklar ya da son yıllarda plastik bardaklarla çeşmelerden suyu doldurarak ziyaretçilere veren –hiç gerek yokken- bir tür "hizmet" gördüklerini hissettirerek, karşılığında yine *çıralıklarını/lokma*larını alan daha genç çocuklar da vardır. İnancın bir tür sektörel/ticarileştirilmiş yanına işaret eden bu durum, *Kurêşan* aşireti mensuplarına rezerve edilmiş bir tür iş alanıdır. Çünkü inancın bu yanı, mülkiyetin kendi atalarıyla ilişkilendirilmiş olması vesilesiyle, kendilerine ait bir hak olarak görmekteler.

Elbette bu verme alma ilişkisi her ne kadar "gönülden kopma" keyfiyeti üzerinde tanımlansa da aslında, kültürel kodlama içinde önemli bir zorunluluk ilkesi taşır. Yapılan en küçük "hizmet", ziyaretçileri yani o döngüye mensup olanları bu "hizmetleri" finanse etmekle yükümlü kılar. Aksi durumda, dileklerin kabul olmaması başta olmak üzere, rüyalarında rahatsız edilme, başlarına iş gelme, hastalık gibi bir dizi olumsuzluğu, gizil

güç tarafından verilmesi muhtemel cezalara maruz kalmayı göze almak demektir. Kültür içinde de ayıplama şeklinde önemli bir zorlama mekanizması çalışmaktadır. Bunun da ötesinde, bu türden işleri yapanlar tarafından da bir tür sözel tacize kadar gidecek bir baskı da hissettirilmektedir. Bu kişilerin, pek çoğu bu durumu suiistimal anlamında, yani çıkarcı bir yaklaşımla ziyaretçilerden *loqme/çıralıx/*çıralık alma peşinde olduğu açık olsa da, bu durum ziyaretçilerin yükümlülüğünü değiştirmemektedir. Bir tür hangi koşulda olursa olsun yüklenilen bir görevin ifası anlamını taşımaktadır. Bu nedenle, durumdan rahatsız olup, bir tür karşı çıkışlar yaşansa da bunlar her zaman bireysel tepkiler olup, genel eğilimi, pratiği değiştirmemektedir. Bunun en keskin hali, kurban ilişkisinde karşımıza çıkar.

IV.3. Kurban

Dersimde ziyaretlere, mezarlıklara gidip kurban kesimi, inanç ritüellerin en önemlilerinden biridir. Bu yapılırken de aslolan kurban eti üzerinden adil ve eşit paylaşımdır. Bu durum sadece *Dızgun/Duzgi'*de ihlal edilir. Ancak ihlal, bu kutsal mekânın inanç çemberi içinde özel bir kabule tabi tutulur. Yani, bu mekâna özgü olarak özel bir yetki ile bu ihlale, yine bu kutsiyet pratiği içinde göz yumulur ya da izin verilir. Bu nedenle burada, bu ihlali özel bir izinle gerçekleştirenlere *gurê Dızgunê/*Düzgün'ün kurtları adı verilir. Kurt analojisi ve bunun kabulü ile gelen kurbanlar, orada bulunan yakın köylülerce kurban sahibinin elinden alınarak, kesilir, parçalanır ve kendisine sadece arka butlardan biri verilir. Diğer kısmına ise oradaki köylülerce kaçırılmak suretiyle, adeta yağmalarcasına el konulur. Kurban sahipleri buna itiraz etmeyeceklerdir çünkü bahsedildiği gibi bu, coğrafik kutsiyet çemberinde, üzerinde uzlaşılmış ve yine kutsallık olarak kabul edilmiş bir durumdur. Kurt ile sembolize edilen bu davranışla, kurt ve et ilişkisi, yani parçalama ve kapma davranışlarıyla analojik bir vurgu yapılır. Bu söylem üzerinden bu yağmalama bir yandan kutsallaştırılıp, tolere edilmesi sağlanırken, öte yandan sorgulamadan muaf tutularak daimi bir hale getirilir.

Dızgun'daki 'kutsal yolculuk' bu aşamadan sonra aşağıya doğru yine kayalıklar arasından geçerek bir sandviç ekmeği ya da bir karın gibi yekpare bir taş mağaranın içine gelinmektedir. Burası bir evin salonundan daha büyük bir taş oyuğudur. Mağara sayılmaz aslında. Buraya *Çılexane*/Çilehane adı verilmektedir. *Dızgun*'un zemheri ayında gelip çile

çektiği ve ondan sonra da bölge insanlarından bazı dervişlerin aynı şeyi tekrar ettikleri yerdir.

Çıle, bölge dilinde ocak/şubat aylarına tekabül eden kırk günlük bir zaman diliminin adıdır. Bu, zemheri olarak tanımlanan kışın en soğuk ve şiddetli olduğu dönemdir. Yöre halkı için en ağır eziyetin olduğu, yani iklimin en sert ve en yağışlı/karlı olduğu devredir. Eskiden iki üç metreden daha fazla karın yağdığı varsayılırsa, nasıl bir devre olduğu daha iyi anlaşılır. İşte bu devre, insanın, doğanın ve tüm canlıların adeta kıskaca alındığı, hareketsizliğe, açlığa mahkûm edildiği, birbiriyle iletişiminin kesildiği, yani yalnızlaştığı ve kendisiyle baş başa kalıp uzun uzun düşünmek durumunda kaldığı bir devredir. İnsan söz konusu olduğunda bu kendiyle baş başa kalma durumu, aynı zamanda hayata dair bakışının, hayatının anlamının da sorgulandığı bir devre olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla bu dönem, muhasebe hali de dâhil olmak üzere, bir tür eziyet dönemidir. Bu nedenle *çıle/çile*, bir anlamda eziyet ve kıtlığın soğukla katmerlendiği, yani eziyetin zirve yaptığı bir devreyi ve durumu ifade eder.

Bu devrenin inanç ritûeli içinde bir yer bulması, bir tür sınanma pratiği olarak kutsallaştırılması, yaşamın tüm zorluklara karşın devam ettirilmesi çabasının da teorisini oluşturur. Yaşamda istenmeyen bu korkunç durum, gönüllü bir eziyet olarak üstlenmek, bir yandan da bu zorluğun arkasından umudun yeşereceği ısı ve nebatatın tüm canlılara ulaşmasını, koyu karanlığın arkasındaki ışığı umut etmeyi hatırlatan sembolik bir söylem olarak düşünülebilir. Ancak öte taraftan da, bu amaca ulaşmak için bir tür *alturist,* büyüsel pratik olarak düşünmek de mümkündür. Bu nedenle mitik öykü içinde, kışın zemheri ayında, karlı ağaç dallarına sopasıyla dokunup, olmayan yeşil yaprakları var edilebileceğini ısrarla umut etmeyi, dayanmayı öğütleyen bir yaşamsal felsefeye işaret edilir. Dolayısıyla inanç külliyatı içinde sembolik bir vurgu olarak karşımıza çıkan bu *çıle/çile* söylemi, yani *ağır zaman* ve direnç mekanizması, bir tür önder, toplumun düze çıkmasını sağlamak isteyen topluluğun tanrısı/büyücüsü olarak bir benzeşim durumuna götürür bizi.

Çile çekme, inanç önderleri ya da Dersim örneğindeki adıyla *yol önderlerince* yapılması, doğal olarak *Rê/Yol*'a tabi olanlar için bir tür kendini *feda* etmenin ifadesidir. Çünkü yazın bile oldukça serin olan bu mekânda, kışın/zemheride kalmak eziyetin zirve noktası, bedenin direnme sınırlarının son safhası gibidir. Ziyaretçiler de burada bir gece konaklayarak aslında gönüllü eziyet çekme olarak tanımlanacak bu davranışla bir

benzeşim üzerinden temas kurmaktadırlar. Son yıllarda resmi makamlarca yasaklanmış olması nedeniyle mağarada/*Çılexane*'de kalınamamaktadır. Ancak normal koşulları içinde ziyaretçilerin niyetlerini iletmek için burada en azından bir gece de olsa konaklamaları önemlidir. Böylece gizil gücün mekânında, başta rüyalar olmak üzere direkt bir ilişki kurulması hedeflenir. Bu algıda gizil gücün, insanlar gibi orada/evinde konaklayacağına dair kabul mevcuttur. Dolayısıyla da mekânsal ilişki, direkt temas için burada önemli olarak kodlanmıştır. Bu, sonra sonuç kısmında da vurgulayacağımız gibi Dersimlilerin mekân algısının tipik bir örneğidir. Hem gezici bir gizil güç olup, yani dolaşan ama aynı zamanda her daim o mekâna bağlı olan bir tasarımsal algıdır.

Gece mekânda konaklama, bir yandan sembolik bir çile çekme durumuna vurgu yaparken, çile çekilen yeri ve çile çekenleri, aziz ve kutsal olarak kurmanın ve kabul etmenin de ifadesidir. Bu nedenle, *yığımsembolik* sistemde en önemli modûllerden biri olarak karşımıza bu mekân çıkabilmektedir. Burada çileye yatanın, kutsal atayla aynı taşa temas etmesi, aynı soğukluğu ve zemini hissetmesi, bir tür benzeşim kurgusu üzerinden bir temas durumu, iletişim kurma, yakınlaşma formu olarak düşünülebilir. Bu yakınlaşmanın derecesi, kutsal atanın onların rüyalarına dâhil olup, onlara vereceği mesajla bir hayli önem kazanır. Yaşlı bir görüşmecim, oraya gidip rüya görmenin öneminden bahsetmiştir (E. Kılıç 2008). Çünkü rüya, gizil güçle, kendi tabirleriyle atalarıyla/sahipleri/koruyucularıyla en önemli iletişim yoludur. Aslında çoğu oraya rüya görme/görebilme amacıyla da gitmektedir. Rüyadaki görüngü, önemli bir temassal durum olarak kabul edilir. Bu, gizil güç tarafından ciddiye alınmanın, temasa değer görülmenin kanıtıdır. Rüya, birey/normal insan/talepte bulunanın iradesinin ve gerçek algısının uyuduğu/devre dışı kaldığı bir zaman dilimi olarak algılanmaktadır. Bu zaman diliminde, bireylerin bilinçaltında rüyada gizil kudretle bir temasa girip, onun karar verme sürecine katkıda bulunma ve verdiği kararı öğrenme şeklinde bir süreç olarak kabul edildiğini söylemek mümkün. Nitekim tanıdığım, görüştüğüm bir görüşmeci geceyi orda geçirdiklerini rüyalarında, yaşlı birinin kendilerine sadece bir elma verdiğini ve *hadi gidin sizin kısmetiniz bu kadar* (A. Deniz 2009) dediğini aktarmıştır. Bunun hemen ertesi yılı, yedi yıllık evliliklerinde, karısı ilk ve son kez hamile kalır. Doğan çocuk erkektir ve ismi doğal olarak *Dızgun* olur.

Fotoğraf IV. 10. *Dızgûn /Dızgû, Çilexena* mağarası.www.google.com.tr/images/nazimiye.gov.tr - 14/04/2010

Elma, Dersim inanç sembolizmi içinde murat, yani daha çok evlilik anlamındaki murat ve evliliğin ürünü olan çocuk, daha çok da erkek çocuğu sembolize eder. Bu yüzden evlenme ritûelinin en vazgeçilmez ve nihai kısmını, elma atma töreni teşkil eder. Gelin, baba evinden alınıp, at üzerinde damadın evinin önüne getirildiğinde, damda damat ve musahibi/sağdıcı ellerinde elmalar ile beklemektedirler. Gelin attan indirilmeden damadın yukarıdan musahip ile elma atması için uygun bir pozisyonda bekletilir. Yukarıda musahip elmayı iki kere atar gibi yapar ancak atmaz, üçüncü kez damat alır ve elmayı atar.

Mağaranın formatı ve içine bırakılan çocuk beşiği tasvirleri, fotoğraflar, yapıştırılan taşlar, biriktirilen kurban boynuzları, uzun akıntılarının donduğu ve islerinin kararttığı mumlar düşünülünce *yığımsembolik* sistem içindeki önem sıralaması ortaya çıkmaktadır. Bu, mağarada uyuyarak çocuk ve/ya başka dileklerde bulunma, bu noktanın ana yoğunluk merkezi olduğuna da işaret etmektedir. Mağaranın yapı bakımından yarılmış bir karın gibi görüntüsü olduğunu belirtmiştik. Bu görünümün doğurganlık düşüncesini çağrıştırmış olması da muhtemeldir. Zira bu yarım mağara şeklindeki yekpare kayanın, kutsal atanın

da içinde soğuktan, sıcaktan, dış tehlikelerden korunduğu, her ilkbaharda yeniden içinden yeniden çıktığı; yalnız, saf temiz ve her zaman bir "oğul" olarak orada bulunduğu, hikâyeden hissedilebilmektedir. Zaten dağın fiziksel görünümünde de yerde yatan bir beden görünümü vardır. Özellikle dağın bu ikili yapısı ve yapının bir tarafının daha çok şişkin bir karına, ön kısımlarının da bir tür meme yükseltisine, bu yükseltinin her iki yanında ince bir su sızıntısıyla, meme ve süt akışı analojisinin kurulmuş olma ihtimali yüksektir. Bu nedenle çocuk talebi ve bu talebin sonuçlarının bir *Dızgun* ile sonuçlanması, anne karnına gidip sığınan bu mucizevî oğuldan bir kopya edinmenin bir tür talebi olmalı. Toplumsal psikolojinin bir görüngüsü olarak düşünülebilecek bu durumun, günümüze kadar bir pratik olarak, kolektif karakteriyle direnebilmesi bölge inancında güçlü bir desteğe sahip olduğunu göstermektedir.

Burada önemli bir başka nokta, su çıkan mağaranın isminin *Dızgun/Duzgı'*nın kızkardeşi olan *Xaskar*'ın isminin verilmesidir. Kızkardeşlik görüngüsünün sızan su ile bağdaştırılması tesadüfî değildir. Süt soyun beslenmesi, çocuk edinmenin başka bir sembolüdür. Dolayısıyla *Xaskar*'ın analığı, yani *Dızgun/Duzgı'*nın dayısı olduğu bir akrabalık ilişkisinde, anayanlı bir iz taşıması anlamına gelir. Bu, bölgeye dışarıdan gelen ata kültünden önce var olması muhtemel bir anayanlılığın izi olarak düşünülebilir. *Kurêş* ve diğer mitik hikâyelerde -daha sonra görüleceği üzere- kadınlardan bahsedilmemektedir. Sanki sadece erkeklerin var olduğu bir coğrafya imajı yaratılmaktadır bu öyküde. Oysa *Dızgun/Duzgi'*da kızkardeş vurgusu önemlidir. Sır olduğu dağdaki su sızıntısının olduğu, yine yekpare taş mağarayı kızkardeşi olarak kabul eden bir sembolden bahsedilmektedir. *Dızgun/Duzgı,* kendi mekânında, kızkardeşine bağımsız ve soyun devamını sağlayacak hayat suyunu/sütünü sağlayan bir imajla, kendi toprağı üzerinde bir yer tahsis etmektedir. Ayrıca *Xaskar* tek kız kardeşi de değildir. Yine yakınlarda kız kardeşlerinin isimlerinin verildiği dağlar vardır.

Ayrıca bu mitik öykünün öğeleri de ilginçtir. Baba, oğul, keçiler ve ağaçların yer aldığı karlı bir dağ sahnesi vardır. Bu dağ sahnesinin ilk temas yerinde ve yukarıda da yine kesilen kurbanlardan (çoğunlukla da keçilerin) geriye kalan kalıtları olan biriktirilmiş boynuz yığınları var. Bu kutsallık kurgusunda, genelde kurban özelde de keçi önemli olarak kurulduğunu gösteren bir olgudur. Öyküde *Dızgun* ile haberleşen, babaya karşı ona haber vererek, uyarıcı olarak hapşıran bir keçi figürü vardır. Keçi ve *Dızgun* bu durumda bir birini besleyen, karşılıklı koruyan kollayan, kısaca babaya karşı aynı taraftan olan iki

canlı olmaktadırlar. Hatta önemli bir kaynağım, bu keçinin sadece Dersim bölgesinde görülen mavi tüylü keçi olduğunu, bu nedenle bu keçinin daha çok kurbanlık olarak kullanıldığını söylemiştir. Bu söylem diğerleri tarafından doğrulanmamış olmakla birlikte, öyküyle uyumlu görünmektedir.

Fotoğraf IV. 11. Dersim'e özgü mavi keçi. Tunceli yolu, 2010, Dilşa Deniz

Buna benzer bir öykü Mazda dininde karşımıza çıkar. "Mazdaizmde, bir tanrının dağdan inen sarı bir keçinin bedeninde hûlul ettiği… ayrıca mağarada uyuyan ve belli aralıklarla kurban edilmeye götürülen hayvanların bedeninde tecessüm eden bir melekle ilgili" (Hamzeh'ee 2008, 176) hikâyeden bahsedilir. Keçi ve tanrı ilişkisi, Frazer'in kitabında da yer alır. Frazer Homeros'tan buna benzer bir aktarımda bulunur.

> Dionysos'un, kılığına girdiği varsayılan öteki hayvansa keçiydi. ... tanrılar Typhon'un hiddetinden kurtulmak için Mısır'a kaçtıklarında Dionysos'u keçi kılığına döndürdüklerini, bundan dolayı da ona tapanların canlı bir keçiyi parçalayıp, çiğ çiğ gövdeye indirmek suretiyle tanrının bedenini yiyip kanını içtiklerine/inanıldığını aktarır (Frazer 2004, 319-321).

Bu çiğ çiğ gövdeye indirme pratiği, aslında *Dızgun*'un kurtları modûlündeki, kurbanın yakın köylerden gelen ve *Kurêşan* aşiretine mensup kişilerce bir tür zorla el konularak ve

birbirinden adeta kaçırılarak el konulması ile de benzeşmektedir. Eskiden daha belirgin yapılan bu uygulama, günümüzde olanca hızıyla devam etmektedir. Nitekim yazın gözlem için kaldığım köydeki tüm insanların en önemli geçim yolunun, bu et kaçırma ve *çıralıx/loqma* dilenme olduğuna bizzat tanık olmak önemliydi. Bölge insanı ve aynı kültürel çemberin içinde olmamama rağmen, ben bile bir tür kültür şokuna uğramaktan kurtulamadım. Zira Dersim kültürünün en belirgin özelliklerinden biri paylaşımdır. Özellikle de misafirle yiyecek paylaşımıdır. Orada kaldığım yaklaşık bir hafta boyunca, günde yaklaşık otuz ile elli hayvan kesilen bir mekânda, bu kurban etinden faydalanma durumu hemen hiç olmadı. Bu ve keza et kaçırma fiili, Dersim yöresinde rastlanılmayacak türden pratiklerdi. Eskiden kurutulmak ve kavurma yapılmak suretiyle, belki de bir miktar takas edilerek tüketilirken, şimdi gizlice Dersim'in başka yerlerinde mevcut et fiyatlarının yarı fiyatına restoranlara ve kasaplara satıldığı bilinen, ancak görmezden gelinen bir durumdur. Bu işleri yapan kişiler, durumdan en küçük bir rahatsızlık duymadıkları gibi, bunun çok normal bir işleyiş olduğuna dair bir algılarının varlığı da net olarak hissedilmektedir. Getirilen kurbanların kendi mülkleri, tek sorunun aralarındaki paylaşım olduğu katılımcı gözlem esnasında gözlemlenmiştir. Akşamları birerli ikişerli gruplar halinde en yoğun olarak konuşulan konunun yine bu "et paylaşımı" olduğu gözlemlenmiştir. Bu değerlendirmelerin, et paylaşımının bir güç ve çabukluk sorunu olduğu, bu konunun da yine güç ilişkilerine muhatap olduğu bu konuşmalardan/yakınmalardan anlaşılmıştır. Güç ilişkilerinde el çabukluğu, aynı aileden olanların sayıları ve dayanışması ile daha iyi yerinden, daha fazla et almanın yanında, kendi ailesinden olana fazla verme, diğerlerine kötü yani kemikli yerden ve daha az verme şeklinde gerçekleşen bir dizi uygulama olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bundan dolayı orada bulunanların sürekli bir alert haline ve stres içinde olduklarını gözlemlemek oldukça ilginç olmuştur.

Keçi ve kurban konusuna dönecek olursak, Dersim'de *Kurmancki* lehçesinde keçi, *bız, Kurmanci*'de ise *bızın*dır. Bu iki kavramda da *Dızgun* ile ses çağrışımı bulunmaktadır. Bir keçi çobanı, belki de bir tanrı olan *Dızgun*'la bu yönlü bir ses ilişkisi de kurulabilir. *Dızgun*'un ismi –ki *Şaheyder* olarak aslı verilir- hikâyede anlatılan ve anlatılanın güncellenmesi ve bu güncellemedeki rasyonalizasyonu sebebiyle aşınmaya uğramış olsa da, tanrısal vasfı ve keçilere kumanda etmesi onun bu yanına her zaman bir vurgu yapmaktadır. Gürdal Aksoy, *Duzgın*'ın, çobanlığı ve elindeki değnekle ağaçları yeşertip

keçileri beslemesi ve akabinde dağın zirvesine kaçarak kaybolması başta olmak üzere pek çok yanıyla İslamdışı inanç olduğuna işaret eder:

> Çok açık ki, o önce Dumuzi'nin kişiliğinde başlayan, sonrasında ise Adonis, Attis ve Osiris ile devam eden 'ölen dirilen tanrı'nın özelliklerini taşır görünmektedir. Bununla birlikte başlangıçta gün ışığının, göksel ışığın tanrısı olan Mithra'yla daha açık bir ilişkisi olmalıdır (Aksoy 2006, 63).

Öykünün devamında yani Şaheyder'in dağa kaçması, arkasından kırk gün *Çılexane'*de de çile çekmesi ve akabinde de sır olması nedeniyle babanın endişelenmesi ve dağa birilerini yollayarak oğlunun içinde bulunduğu durumu görmeleri ve hatta geriye dönmeye ikna etmelerini istemesi mitik öyküde yer alır. Giden kişiler geriye döndüklerinde baba, Şaheyder'in nasıl olduğunu sorar. Onlar da '*durımê xwo dızguno/*durumu düzgündür' şeklinde yanıt vererek, *Dızgun* durumunun ona isim olarak kaldığı iddiası vardır. Oysa bu söylem pek çok açıdan gerçeklikle uyuşmaz. Birincisi, her iki lehçenin orijinalinde bu anlamda bir kavram yoktur. İkincisi ise sadece durumunu anlatan bir sözcüğün isim olarak kalması pek mümkün gelmemektedir. Bulunulan bölgede Türkçe ile temas çok nadirdir. Kaldı ki Türkçe ile temas olsa bile, Türkçe de bile böyle bir durum '*durumu düzgündür*' şeklinde ifade edilmesi beklenmez. Nitekim kaynaklarımdan bir tanesi daha da güncelleyerek onu şöyle anlatır:

> Demin de dedik Şah Haydar. Şimdi Düzgün Baba ya da Şah Haydar küçüklüğünden itibaren, güzel, pürüzsüz, net, doğru, dürüst hareketlerinden dolayı herkes kendine lakabından dolayı Düzgün olarak çağırır. Yani doğruluk anlamına doğru anlamına, doğruluk anlamına gelir (Can 2009).

Bu anlatım, yine dilde bu anlamıyla yer almadığı için anlamlı değildir. Mantıksal ve dil kuralları açısından özel olarak verilmediyse –ki burada bu anlamıyla verilmiş bir isim değildir- bir isim olarak kalabilmesi için sürekli bir tekrar durumunun ya da bir çağrışım durumunun olması gerekir. Aynı çelişkiye Hüseyin Çakmak da işaret eder. Nasıl oluyor da efsanede bir kez geçen bir kelime bütün efsaneye damgasını vuruyor ve efsane kahramanının adını unutturuyor (Çakmak 2009, 31) diye sorguluyor. Mantıken de kişiyi veya durumu tanımlayacak bir tekrar, ya da bir kişilik özelliği olması gerekir. Oysa burada sadece bir bilgilendirme konuşmasında geçmiş olduğu ve bu nedenle böyle kaldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla, bu ismin başka bazı bağlantıları ya da başka bir isimden dönüşmüş olmasının gerektiğine dair bir sonuca işaret eder.

Dızgun'ın keçilerle ilgili anlatımında, kaçıp dağa sığınma hikâyesinde ayaklarındaki lekan/kar ayakkabısının varlığı özellikle altı çizilmesi gereken bir semboldür. En az altı

kilometre uzaklıkta olan bir mesafeden, *lekan*larla üç adımda bugünkü dağa kaçmış olduğundan bahsedilir. Özellikle karlı bir dönemde ve üç adımda altı kilometrelik bir yolu alabilecek hız ve çevikliğe dikkat çekmek gerekir. Bu hız ve sürat, onun tanrısal formuna katkıda bulunmakla birlikte, aynı sembolik söylem pek çok öncel toplumun mitik söylemlerinde de var. Asdiwal örneğinde de benzer bir durum söz konusudur. Kışın avlanmak için çıkan *Asdiwal* arkadaşlarına; 'Sevgili arkadaşlarım şimdi ben sadece kar ayakkabılarımı giyeceğim ve yukarı kayalıklara tırmanacağım ve siz sadece arkada konuşmakla kalacaksınız' der ve öyle yapar (Lévi-Strauss 2004, 15). Bu durumda coğrafik koşullar ve bu koşullara karşı direnişin sembolik anlatımı olarak kar ayakkabılarını kullanılması önemlidir. Ancak buradaki en önemli sembolik söylem, toprağa değmeden hızlı hareket etme vurgusu olmalıdır. Bu söylem, bir anlamda uçma analojisi de barındırır. Bu hızlı sıçrayışlı atlamanın, yine keçi yürüyüşü ile de bir analojik bağlantısı/çağrışımı olduğu düşünülebilir. Bu anlamda keçi sözcüğü olan *bızın/bız* ile *Dızgun/Duzgın* ile ses benzeşimi kurmak mümkün. Hamilton şöyle belirtir:

> Ayaklarında kanatlı sandallar, başında kanatlı başlık, elinde kanatlı asa (Kerykeion, Latincede Caduceus) bulunurdu. Zeus'un habercisiydi. Onun kadar tez ayaklı başka bir yaratığa mitologyada rastlanmaz.
> En zekisi, en kurnazıydı tanrıların; Hırsızlar Ustası'ydı bir adı da, hırsızlığa daha bir günlükken başlamıştı (Hamilton 2008, 19).

Aradaki benzerlik tek yönlü değildir. Kanatlı ayakkabı ile *lekan*/kar ayakkabısı benzerliği, uçacak şekilde hızlı hareket ile uçma analojisini de içinde barındırmaktadır. Ayrıca kanatlı asası *Dızgun/Duzgi'*da ağaçları yeşerten sihirli sopası ile benzeşmektedir. Bir başka benzerlik de hırsızların tanrısı olma ihtimali yüksektir. Buna kanıt olarak *Dızgun*'un başındaki *dız* kökünün Kürtçenin Kurmanci lehçesinde hırsız sözcüğü olduğunu hatırlatmalıyız. "Tarihçi Thomas Ardzrouni'nin yazdığına göre, Zerdüşt… kendisinin çaldığı bir öküzün sırtında seyahat etmiştir" diye Aksoy tarafından Cumont'tan aktarılmıştır (Aksoy 2006, 176). *Ga*, *Kurmanci*'de öküz anlamına gelir. '*Gan*' olunca, yani '*an*' eki Kürtçede varlıkları çoğul hale getirir. '*Gun*'ın '*gan'*ın değişime uğramış hali olarak, 'öküz hırsızı', sığır/hayvan hırsızı olma ihtimali de yüksektir. Hayvanlarla birlikte kaçış ve kayalıklara sığınış, böyle bir özelliğin tanrısal formu haline gelmiş olduğu da bu anlamıyla söylenebilir.

'*Gan*' aynı zamanda, hayvan memesi için de kullanılan bir kavramdır. Burada keçilerin özellikle de dişi keçilerin *Dızgun* ile ilişkisi -bilindiği üzere ona hapşırarak *Kurêş*'in

geldiğini haber veren de dişi keçiydi- göz önüne alınırsa *Dızi/*gizli ve *gan*/meme olarak da çözümlemede bulunulabilir. Aynı zamanda *dız*/hırsız ile *gan*/meme bir araya gelerek, *meme hırsızı* şeklinde yine keçileri dağa kaçırmanın bir karşılığı da olabilir. Yani dişi hayvanları/keçileri kaçıran anlamına gelen bir isim olarak karşımıza çıkabilir. Bilindiği üzere Hermes Apollo'nun sürülerini çalar: Dağdaki keçilerin böyle bir ganimet olma ihtimalinin yanında '*gun*' ekinin de Kürtçede önemli bir karşılığı daha vardır. '*Dız*', aynı zamanda gizli anlamında da kullanılır. Örneğin bir işi gizli yapmak *dıziyan* yapmak olarak kullanılır. '*gun*' ise Kürtçede ruh anlamında da kullanılır. Bu durumda *Dızgun,* gizli ruh olarak karşımıza çıkar ki bu da dağın içindeki sır olma durumunu da destekleyen bir şeydir. Bu durumda bitkilere ve hayvanlara hükmeden, üstün güçlere sahip gizil bir ruh/tanrısal form olarak belirmektedir.

Hırsızlık iddiasını elbette günümüzdeki basit bir hırsızlıkla asla karıştırmamak gerekir. Bu hırsızlık olgusu, halkını ya da kendisine bağımlı olanları doyurmak için, cesur ve hızlı bir kişinin/tanrının ne şekilde olursa olsun bağımlılarını doyuracak bir faaliyeti olarak algılanmalıdır. Bunu onu tanrısal bir kutsiyet konumuna getirilmesinden rahatlıkla anlayabiliriz. Yaptığı her şeyi, bir anlamda tebaası için yapan ancak kendisi dağda yalnız ve çile çekecek kadar adanmış biridir. Daha önce belirtildiği gibi bir tür alturizm örneğidir aslında.

Bir başka açıdan bunu destekleyen ihtimal ise hayvancılık ve tarımsal kültürlerin çatışma süreçleri olabilir. Gezici, göçebe bir yaşam biçimi, mevcut coğrafyaya uygun bir yaşam türüdür. Dersim'in büyük bir bölümü tarıma uygun değildir. Dersim'in tarıma uygun arazisinin büyük bir kısmı Mazgirt bölgesindedir. *Dızgun* ise Mazgirt, Kiği, Karakoçan (eski adıyla *Oxi/Dep*) ve Nazimiye üçgenindedir. Kiği ve Mazgirt, tarım kültürüne geçme ihtimali yüksek olan bir coğrafik alandır. *Oxi/Dep* ise çok önemli tarımsal bir ovadır. *Oxi* ovası olarak da geçer. Çok verimli humuslu toprakları vardır. Bu bölgelerde tarımsal kültürün etkinleşmesi çok normaldir. Bu durumda çatışan iki kültürde, çobanlık kültürünün en önemli saldırı odağı tarımsal kültürün sembolü ve araçları olan öküzlere yönelik olması çok muhtemeldir. Öküzlerin çalınması hem bir sabotaj durumu, hem de kendi tebaası için bir ekonomik gelir getirici bir çabadır. Bu durumun daha sonraki yıllarda bile ekonomik faaliyet olarak devam etmesi -yani Dersim'deki aşiretlerden bu yörelere, karın doyurmak/hayatta kalmak için yapılan küçük çaplı talanların son yıllara kadar sürmesi- bu tezin varlığını güçlendirmektedir. Çok uzun yıllar kendi besinini

üretecek uygun topraklara sahip olmayan Dersimlilerin, çevre bölgelere bu türden baskınları olduğu yani bir tür soygun faaliyetlerinde bulundukları bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla en kolay ve kârlı baskın metası olarak öküzlerin yani sığırların seçilmesi bu kozmoloji içinde çok anlamlıdır. Öyleyse, bu iki kültürün çatışmasında, öküz hırsızı bir tanrının varlığı önemli olacaktır. Muhtemelen bu sabotaj eylemlerine uğrayan çiftçilerin negatif bir anlamla '*dız ê gan*' olarak tanımladıkları bu korkulan güç, zaman içerisinde *Dızgun* olarak bir isme ve kendi tebaası tarafından kutsal bir kişiliğe/isme dönüştürülmüş olmalıdır. Bu çatışmanın bir başka boyutu da inanç üzerinden yükseldiğinden çobanlık kültürü, kendi inanç kozmolojisinde doğa tapınımında ısrarcı olurken tarım toplumu, ata kültüyle bir değişime uğramış olabilir.

Bu durumda, *ata kültü* bir tarım dönemi kültürü/inancı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü toprağın evin atasına zimmetlenmesi önemlidir. Bu nedenle *Dızgun*'un toprak mülkiyetini reddeden ve buna karşı çatışan bir sistemin tanrısı olması anlam kazanır. Daha doğrusu tarım yapacak toprakları bulunmayan ve gezici çobanlık alanlarına tarım kültürü dolayısıyla el konulmuş olma ihtimali ile şiddetlenen çatışmanın bir sonucu olduğuna götüren izlektir bu. Bu yüzden, kaçırdığı ve/ya kendi mülkiyetindeki hayvanlarla kışın dağda yaşamaya çabalanan, aşağıdaki yerleşime uygun alanlara gidilemeyen bir durum anlatımı söz konusudur.

Keza anlatımdaki temel söylemlerden başka biri de söylenenin aksine *Dızgun*'un *Kurêş'*e aşırı saygısı değil, onu küçümseyen bir söylemin varlığıdır. Bugün pek çok kayıttan silinmiş olmasına rağmen, ondan *Kurêş ê kûr/*sağır *Kurêş* olarak bahsetmektedir. Gerçekten de fiziksel bir eksikliğinden dolayı, adı *Kurêş ê kûr'*dır. Oysa yapılan son, yazılı kayıtlardan bu küçük ama önemli bilgi ayıklanmıştır. Sosyal bilimsel açıdan çok önemli bir tehlike yaratan kayıtlara müdahale durumu, özellikle yazılı kaynakları olmayan toplumlar açısından önemli zararlara yol açmaktadır. Bu duruma Hamzeh'ee de dikkat çeker:

> Modernitenin etkisinde kalmış tüm insanlar, mitolojik dünyanın güç ve atmosferini hissetme ve anlama kabiliyetlerini çoktan kaybetmiştir. Weber'in de değindiği gibi, elektrik çağında doğmak, gecenin karanlığında bile heyecan veren sihrin gücünü anlama kabiliyetini ortadan kaldırır. Ne yazık ki sözlü gelenekleri yazıya geçirmeye girişen sözüm ona "modern" insanların çoğu, sadece onları anlama ve hissetme kabiliyetini yitirmekle kalmamış, transkripsiyonlara müdahale etme hakkını da vermişlerdir kendilerine. Bunu da kişisel norma ve dünya görüşlerine göre yapmışlardır. Bu nedenle sözlü gelenekleri yazıya geçiren transkriptörler, belli geleneğin içeriğini yanlış veya batıl inanç bulduklarında,

> onları düzeltme girişiminde bulunabiliyorlar. Ayrıca, bir cemaat elverişsiz bir çevrede yaşıyorsa, çevirmenler, "ötekiler" tarafından suiistimal edilmesin diye geleneklerin bazı bölümlerini değiştirmek suretiyle müdahalede bulunabilirler. Bunu, doğal olarak, kendilerini ve cemaatlerini korumak amacıyla yaparlar. Fakat bu, bizimkisi gibi bir çalışma için her zaman sakıncalı bir durum yaratır (Hamzeh'ee 2008, 16).

Dersim ile ilgili kaynaklarda, gerek dışarıdan ve gerekse içeriden yazılanlar olsun, genellikle bazı noktalarda yazanın kendi durumuna göre baskınlık noktaları değiştirilmiş, bazı söylemlere müdahale edilmiş ve edilmektedir. Örneğin *Dızgun* keçiye dönüp, '*Seviyo to Kurês kûr*[22] *dî*/ne oldu Sağır *Kurêş*'i mi gördün?' söylemindeki *kûr*/sağır lakabını telaffuz etmezler. Erdal Gezik ise bunun babasının kendisinin kerametini görmesi olarak yorumlarsa da (Gezik 2004/4) *Dızgun*'un durumuna denk düşmeyen bir durum içerir. Sır olma, Dersim inanç sisteminde çok karakteristik bir özelliktir. *Trawi ve Mızur*'da da benzer durum söz konusudur, ancak burada başka bir özel durum vardır. Ancak *Dızgun* olayında, kahramanın isminin de değiştirilmesi söz konusudur. Bu nedenle *Dızgun* efsanesinde başka bir yönün varlığına işaret eden bir özellik mevcuttur. Burada bu sağırlık durumunun önemli rol oynadığını söylemek daha doğru olur. Yaşlı kaynağım *Emine Kılıç* bu durumu özellikle vurgulamıştır.

Dersim özelinde, insanların amaç ve hesaplarına göre bilgiye müdahale edilmesi yaygın ve rahatsız edici boyutlardadır. Bu nedenle pek çok kaynakta, halk ağzındaki formata ya da söyleme müdahale edilmesi bir anlamkırımdır**.** Anlamkırım, gerçek anlama minik müdahalelerle, istenen anlama yönlendirme durumudur. Bu örnekte çok bariz olan bu durumun, Dersim ve bu mitle ilgili yazılan sayısız makale ve kitapta, bu küçük ama önemli ayrıntının es geçilmesi, anlama yapılan anlamkırımın sonuçlarının da ağır olduğuna işaret eder. Sağırlık lakabının, mitik öyküyü temelleyen ana bir işlevi vardır. Bu kaldırıldığı zaman, *Dızgun*'un dağa kaçma gerekçesi de zayıflar ve bir süre sonra da inandırıcılığını kaybetme riski doğar. Oysa *kûr/*sağır lakabının bu öyküde, saygı olarak kurulan hiyerarşik konumu sağlamlaştıran bir işlevi var. Dersim kültüründe yüzüne söylenmese de babasının yanında babasının ismini telaffuz etmek saygısızlık değildir. 'Ben *Kuréş*'in oğluyum' diye rahatlıkla söylenebilir. Ancak lakapla, özellikle de fiziksel

[22]*Kurmancki*'de sağır anlamına gelir. Mazgirt yöresindeki *Kurmanci*'de '*ker*' sağır anlamını taşır.

bir eksikliğe işaret eden bir lakapla hitap etmişse durum bir miktar değişir ve utanılacak bir saygısızlığa dönüşebilir. *Dızgun* ve *Kurêş* örneğinde de bu bir ihtimaldir[23].

Bu sağırlık durumu, daha sonra başka kişilere de sorulup teyit edildi. Bu kültürel kodlamada, baba ismi telaffuz edilmese de, bir evladın utancından evini terk etmesi kadar ağır bir durum değildir. Dolayısıyla bu mitik öyküde, doğru ve inandırıcı olanın ve oğulun utancından dağa kaçmasını sağlam olarak gerekçelendirecek şeyin, babasının fiziksel bir kusurunun lakap olarak oğlu tarafından telaffuz edilmesi ya da başka bir durumdur. Bu nedenle de kişisel minik müdahalelerle –ve sözüm ona bir tür saygınlık artırımı için- mitik öykülerde sakatlamalara ve anlam kayıplarına, yani anlamkırıma yol açılmaktadır[24].

Bu konuda örneğin *Kuresu* olarak telaffuz edilen *Kurêş*, son zamanlarda *Kureyş Baba* olarak kayıt edilmiş durumda. Oysa Dersim inancında, inanç önderlerinden ismiyle bahsetmek bir saygısızlık değil, bir temsiliyet ilişkisidir. İnsanlar birbiriyle konuşuyorken, *Kurmancki*'de *Kuresu*, *Kurmanci'*de ise *Kuréşi* olarak rahatlıkla telaffuz edilir. Örneğin, "bir gün *Kuréş, Bamasur* ve *Dewréşger"* diye başlayan cümlelerle bu isimler rahatlıkla telaffuz edilmektedir. Totemik nitelik taşıyan inançlarda olduğu gibi, Dersim İnancı da bilindik anlamıyla tanrıyı yücelten, ulaşılmaz kılan bir yapıda değildir. Bu tür inançlarda tanrı/gizil güç/kuvvet/kudret, yakın biridir.

> Tapınırken hitap edilen kudret çok yükseklerde dolaşan ve kullarını üstünlüğü ile ezen bir kudret değildir; tersine olarak, bu kudret tapınanın hemen yanı başındadır ve tabiaten sahip olmadığı faydalı kuvvetleri ona aşılar. Tanrı belki ancak tarihin bu anında insan bu kadar yakın olmuştur: Çünkü insanın yakın çevresindeki nesnelerde hazır-nazırdır ve kısmen de insanın kendisinde mündemiçtir. Netice olarak Totemizm'in kökünde olan şey tedhiş ve baskı değil, sevinçli bir inanıştan doğan duygudur (Challaye 1972, 22).

Gerçekten de Dersim inancındaki kutsal kişiler, atalar, *Dızgun* gibi kutsal kişiliklere isimleriyle rahatlıkla hitap edebilir. Hatta öyle ki onlarla şakacıktan ya da gerçekten kızarak kavga da edebilirler. Örneğin bir kaynağım, *Xızır ve Dızgun Bawa'*nın ilişkisini sorduğumda, gülerek, sevgiyle '*Hevra xıwardetiyé dıkın, çı dıkın*/beraber hovardalık

[23]Kadınlar ve dolayısıyla kaynağım Emine Kılıç, bölgede mevcut inancın hem iyi bir izleyeni, hem de bir kadın olarak bu inancın en doğal taşıyıcılarındandır. Saha çalışması esnasında da gözlemlediğim, mevcut değişen dünyevi inançsal yeni eklemlenmelerde hiçbir hesabı ve teması olmayan kadınların kaynaklığının önemini bir kez daha bu öykünün anlatımında görebilmekteyiz.

[24]Bu kayıpları verdirenlerin de çoğunlukla okumuş-yazmış ve bilhassa Türkiye metropollerinde Sünni İslam'a karşı konumlanma zorunda hisseden ve bu konumlanmayı da benzeşme üzerinden geçiştirmeye çalışan bir kesimden geldiğini belirtmek gerekir. Özellikle de eski sol kökenli olup bölge kültürü üzerinden kendilerine alan yaratamaya çalışanların bir pratiği olduğu da başka bir tespit olarak söylemek gerekiyor. Bu kesim, aynı tutumu isimlere, bölge inancında kullanılmayan bazı saygınlık kavramları ekleyerek ve özellikle Türkçeleştirerek bir tür güdümlü anlamkırımlara yol açmakta da sergilemektedirler.

ediyorlar ne ediyorlar' demiştir. Elbette bu gerçekten hovardalık etme fiili değildir. Zaten böyle bir durum söz konusu olamaz. Bölge inancında böyle bir şey zaten olması mümkün olmayan bir durum olarak bir hakaret içeriği taşımaz. Dolayısıyla bu tamamen sevgi inancının bir edimi olarak, onlara sevgiyle yaklaşmanın bir formu olarak söylenmiştir. Bu yukarıdaki alıntıyı da doğrulayan bir espridir. İnandığı, tapındığı, uğruna kıyıma uğramayı göze almış oldukları, günün ilk ışığından son ışığına kadar selamladıkları bir varlık hakkında; yanı başındaki bir kişi gibi, canlı, hayatının bir parçası olan bir kişiden bahseder gibi bahsedilmektedir. Dersim'deki inançta inanılan varlıklar, insan tarafından bir korumaya ihtiyaçları olmayacak şekilde bir tasarıma sahiptirler. Onlarla konuşabilir, dertleşebilir ve gerektiğinde kavga da edebilir, onları sevgiyle azarlayabilirler. Tanrıyla böyle konuştuğu için bir cezaya uğradığını düşünmez. Dersim inancında ceza ödül sistemi varsa da hem zayıftır hem de günümüz tek tanrılı güçlü dinlerin ödül-ceza sistemiyle farklıdır. Dersimli hiç bir insan, *bir şey yaparsam cehenneme* giderim korkusu ile davranmaz. O yapılmaması gereken bir şeyi yapmamalıdır. Yapması durumunda ise bunun gizil güç tarafından karşılık bulacağını bilir. Bu karşılık öbür dünya tasarımı üzerinden değil, bu dünyadaki bir cezalandırmaya denk düşer. Bir kazaya uğrama, bir yakınını yitirme türünde şeylere maruz kalma gibi şeylerle ceza tanımlanırken, tersi durum da ödül olabilir. Ayrıca esas ödül, her zaman bir sonraki hayat üzerinde oynadığı roldür.

Dızgun'un öyküde mucize sahibi, babasından üstün bir keramet sahibi olarak betimlendiğini de hatırlatalım. Oysa daha önceline baktığımızda babanın, yani *Kurêş*'in bölgeye gelişinin ve öncesindeki kerametleri vardır. Buna rağmen *Dızgun,* dağda sır olurken, baba bir ölümlü olarak tanımlanmaktadır. Baba kendisine bir mekân belirler ve orada bir ev kurarken, oğul bu ocağı terk eder ve doğal bir mekânı tercih eder.

Mitik öyküde baba ile oğul arasında, yaşa dayalı "saygı" olarak altı doldurulmuş, kültürel tasarımlı bir iletişimsizlik durumu vardır. Gerçekten de bölgede -eskiden- çocukların babalarıyla çok fazla konuşmama yönünde bir kültürel temayül vardır. Bu anlamıyla bu tasarlanmış, yaşa ve baba-çocukluk durumuna özgü kurgulanmış iletişimsizlik durumunu, bu mitik formda görmekteyiz. Babaya, yüzüne karşı ismi ile hitap etmek kültürel kodlama sistemi içinde bir saygısızlık şeklidir. Bunun bedeli olarak oradan uzaklaşmak, bu mitte olduğu gibi de dağa kaçmak ve geri dönmemek gibi bir kurgu ile karşımıza çıkan bu durum, bir tür babadan yani otoriteden kaçış olabileceği gibi, kültür içinde olmayan ancak

oturtulması düşünülen bir eğilim olma ihtimali de vardır. Özellikle yaşa ve babalığa saygının kutsandığı bu durum, kutsallaşan, gizemli bir kudrete erişmenin felsefi bir söylemi de olabilir. Böylece hikâye üzerinden babalığın iktidar alanının kurulması ve güvenli bir formata kavuşturulma çabası olması da muhtemeldir. Bu kuruluma itaat edenlerin erişeceği sonsuzluk ve yücelik vurgusu, tüm oğullar üzerinde bir etkiye sahip olacaktır elbette.

Bu tasarım, kurulmakta olan ata/ocak kültünün bir tasarrufu da olabilir. Yani durumunu sağlamlaştırmak için önceden var olan kutsal bir kişiye eklemlenerek, bir süre sonra da onu kendi kontrolüne/mülkiyetine alarak bölgedeki konumunu kabul ettirmek ve sağlamlaştırmak gibi bir çabanın ürünü olması büyük bir ihtimaldir. Bu nedenle *Kurêş* aslında *Dızgun*'un babası değil, onun bölgedeki inanç/iktidar rakibidir. Çünkü *Kurêş,* o bölgeye başka bir yerden gelmiştir. Orada tutunması için, mevcut otoriteye bir eklemlenme durumu akıllıca bir stratejidir. Dolayısıyla bu mitik kurgunun diğer bir anlamı da, bir tür yerleşme ve otorite kurma mücadelesi olarak yorumlanabilecek bir duruma işaret edebilir.

Her durumda oğul babadan kaçıp dağa sığınmaktadır. Yaşlı *Kurêş* ovaya inerken, genç *Dızgun*, dağa sığınmıştır. Yaşlı aşağıda ölürken, genç yukarıda sonsuza kadar yaşamaya devam edecektir. Bu durumda baba-oğul bile olsalar, oğulun baba ocağını terki ve kendisinin daha üstün ve ölümsüz olarak, aşağıda zavallı bir evdeki baba ocağına karşı, daha yüksekteki, yüce bir mekâna ulaşmanın ve bağımsızlığını ilan etmenin bir formu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu formda, aslında doğa tapınımı ve onun sosyo ekonomik kültürünün, ata kültü ile onun sosyo-ekonomik kültürünün üstünde konumlanmasının bir sürümünü görebilmekteyiz. Dolayısıyla bu mitte, gerekçesi bir kültürel kodlamada "saygısızlık" olarak tanımlanan bir davranış neden gösterilerek, oğulun babadan kaçışı ve bu kaçışın da alçaktan yükseğe doğru kurgulanması önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkar. Babadan daha yüksek bir konuma çıkan oğulun, üstün bir konuma ulaşması olarak da okunabilecek olan bu durum, beraberinde bütün kerametlerine rağmen babadan daha üstün bir konumda, yani sır olarak ölümsüzleşen bir mertebeye yükselişi, bu mitte, en arkada ama en temel anlam olarak kurulmuştur.

Gerçekten de babasının ocağı olduğu söylenen *Zevê* köyü, dağa yaklaşık olarak altı km uzaklıktadır. Bugün bütün ana ziyaretler, *Dızgun*'a yapılırken, *Zevê*'ye ancak çoğunlukla bu ocağın taliplerince, ya da '*Dızgun Bawa'*ya gelmişken orayı da bir görelim' anlayışı ile

sınırlı sayıda ziyaretçi gelmektedir. Bu durum da bize önem durumunun *Dızgun* tarafından ele geçirilmiş ya da hep öyle olduğunu söyler. Yani ata kültünden, doğa tapınımına, hiyerarşik olarak üstün olan yaşlılık ve babalık/atalık'tan, doğaya/dağa/oğula doğru bir kayış vardır burada. Ya da bu yaşlı ata, sonradan gelen ve orada tutunmaya, yerleşmeye çalışan biri olarak, kendisinden önce güçlü bir inanç merkezi olan bu dağa, kendisini bir *ata* olarak, ocağını yani kendi hükümranlığını adeta çivileyerek önce eklemlendi ve sonra da onu kendisinin bir parçası olduğunu söylemleştirerek ona ait bir alanı ele geçirmeye çalıştı. Böylece yeni bir inancın mensubu olarak, başka türlü kabul göremeyeceği bilgisiyle, bu güçlü doğa tapınımı mekânına ve tanrısına, kendisini de onun yaşlı atası olarak kurgusal bir atamayla orada kök salmanın zeki bir stratejik adımını attı. Kısmi olarak bunu başardığı söylenebilirse de yukarıda açıkladığımız önem sıralamasına bakılırsa önemli bir kısmını da başaramamıştır. Ancak kesin olan orada kök salmayı, o toprakları kendi soyuna tapulamayı başarmıştır.

IV.4. Dağ Kültü

Pek çok kültürün kutsal coğrafya sembolizminde, dağların kutsal olarak konumlandıklarını biliyoruz. İnsanlık tarihi içinde dağlara sığınma, güvenlik ve istemli izolasyon konumunun, dağların insan kültürü içindeki sembolik temsilinde önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. İnsanların dağlarla ilişkileri, onlara sığınma, onlardan korkma, onları inanç sistemlerinin içinde merkezi konumlara oturmanın önemli ve yaygın nedenleri ile kutsal coğrafya antropolojisi içinde de en tipik semboller olarak karşımıza çıkarlar. Bizim örneğimizdeki dağ, daha önce de belirttiğimiz, çevre ile kıyaslandığında yükselti, yani erişimle ilgili ciddi bir heybete sahip değil. Bu durumda onun neden bir kutsiyet hedefi olarak belirlendiği önemli bir başlangıç sorusu olarak karşımızda durmaktadır. Onu diğerlerinden farklılaştıran yanını sorgulamak bu anlamda önemli bir çabanın hedefi olmuştur. Bu çabanın sonucunda ilk göze çarpan yön olarak iki parçalı yapısı olarak belirmektedir. Bu iki parçalılık, bir birleşme mi yoksa ayrılma olarak mı önem taşıdığı, ya da bu iki parçanın karşıtlıkları mı yoksa benzerlikleri mi belirginleştirdiği, ya da gerçekten bunun, bu dağın seçiminde bir önem taşıyıp taşımadığı tartışılabilir sorulardır. Bu nedenle, bütün bu soruları irdelemek için öyküden iz sürerek ilerlemek en güvenli yöntem olacaktır.

Dağa uzaktan bakıldığında ve zirvesine çıkıldığında da onu farklılaştıran bu iki parçalılık yanın nasıl bir anlamsal sonuca yol açmış olabileceği, '*Dızgun Bawa'yı sorarsan o murat kapısıdır'* cümlesinde karşımıza çıkar. *Dızgun'*un zirvesinde gerçekten de bu iki parça arasında yine kapı olarak nitelendirilen bir giriş yeri mevcuttur. Uzaktan da bu iki parçalılık aradan bir geçiş izlenimi veren bir kapı olarak çağrışımda bulunabilirse de bu, sembolik seçimde tek etken olarak değerlendirilemez. Bu çağrışımı güçlendirecek ya da bunun da destekleyeceği başka güçlü sembolik çağrışım kaynaklarının olması gerekir. Öyleyse başka sorular sorarak ilerlemek gerekir. Örneğin, neden dağa kaçan bir çocuktan murat dileniliyor? Ayrıca bir çocuktan bir *Bawa*ya, yani yaşlı ve kutsal bir kişiliğe uzanmanın da önemli bir özelliği var mı? Şimdi bir *Bawa*/yaşlı ve kutsal olduğuna göre, o genç çocuk büyüyüp yaşlandı ve bu formu ile mi ölümsüzleşti? O zaman ölümlülerin bir özelliği olan yaşlanma, ölümsüzleşen bir kişilikte nasıl ve niçin kurulmuştur? Gibi konuyu anlamada katkı sağlayacak soruların irdelenmesi gerekir.

Babadan kaçıp dağda sır olmanın, babadan özgürleşmenin bir formatı olup olmadığı düşünülebilir. Öte yandan, belli bir yaşa geldikten sonra babanın asıl işi olan çobanlığı devralıp, babayı terk eden yani bağımsızlaşarak, en zor koşullarda ayakta kalmayı öğrenen ve böylece kutsal bir oğul haline dönüşen bir form olarak görülüp görülemeyeceği de önemli bir noktadır. Buradan, toplumun 'ideal oğlunun' bir tasarımı olarak herkesin sahip olmak isteyeceği güçlü, sorumluluk sahibi, dayanıklı, korkusuz ve zamanı geldiğinde babasının otoritesinin altından çıkmayı bilen, ancak geçmişine de saygılı bir erkek kurgusu olarak da düşünülebilir mi? Bütün bunlar anlamı anlaşılır kılacak/derinleştirebilecek sorulardır.

Burada başka bir temel ayrıntı da *Dızgun*'un bir tür aseksüel olarak kodlanmasıdır. Öyküde kadın yoktur. Yaşlı baba ve genç yetişkin oğul vardır. Dünya onların etrafında dönerken, onların mülkiyetinin bir parçası olarak ancak dişi keçiler yer almaktadır öyküde. Bu durumda, patriarkanın erk sahibi olduğu, *patrilineal*/babasoylu ve *patrilokal*/babayerli bir üçleme ile karşı karşıyayız. Öykünün iki bölümlü, eklektik kurgusunda, birinci kısım, *Dızgun*'ın dağda keçilerle varlığı ve sır oluşudur. İkinci kısım ise *Kurêş*'in kendisini *Dızgun*'dan babası olarak ilan etme ve onunla iletişim kurma çabasının olduğu bölümdür. Yani doğa tapınımı olan ilk bölüm ile ilişki kurarak, onun üzerinden bölgede hayat bulmaya çalışan ikinci kısım olan ata kültü/ocak kültü. Kadınların dışlanmışlık formu, daha çok ikinci bölümde mevcuttur. *Dızgun*,

mekânındakızkardeşinin adını verdiği bir çeşmesi, ayrıca doğurgan dişi keçileri ile bu ata/ocak kültü nasıl yan yana gelebilir? Yan yana gelmeleri ne gibi bir anlam içerir? Sorularının da tartışılması gerekir.

IV.5. Keçi/Tanrı

Öykünün ilk kısmına, yani doğa tapınımı ile sembolik bir söyleme kavuşan *Dızgun*'un hikâyesine baktığımızda, bitkilere hükmeden ve hayvanlarla konuşabilen, onları koruyup, kollayıp, besleyen bir tanrı modeli var karşımızda. İletişim kurduğu hayvanın/keçinin, bu dağda kurban için en makbul hayvan olması, *Dızgun*'un bitkilere ve coğrafik koşullara hükmeden kişiliği, Frazer'in aşağıdaki tanımlamasına uyum sağlamaktadır:

> Bir tanrıyı hayvan şeklinde öldürme töresi insanlık kültüründe çok erken bir aşamaya aittir ve daha sonraları yanlış anlaşılmış olmalıdır. Düşünce ilerledikçe, eski hayvan ve bitki tanrıları hayvan ve bitki kabuklarından soyup geriye bunların insani niteliklerini bırakma eğilimindedir. Başka bir deyişle, hayvan ve bitki tanrılar tamamen insan şeklinde olma eğilimindedir. Tümüyle ya da hemen hemen böyle olduklarındaysa, başlangıçta kendileri tanrı olan hayvanlar ve bitkiler kendilerinden ortaya çıkmış olan insan şeklindeki tanrılarla belirsiz ve yanlış anlaşılan bir ilişkiyi hala sürdürürler. Tanrılık ile hayvan ya da bitki arasındaki ilişki unutulmuş olduğundan bunu açıklamak için çeşitli öyküler uydurulur. ... Kutsal hayvan genellikle korunur, ancak ender durumlarda öldürülürdü (Frazer 2004, 321).

Keçi bir dağ hayvanıdır. Evcil olup insanla bu sarp coğrafyada en rahat hayatta kalabilen, et ve süt üretimini devam ettiren, yani sahibine besin sağlayan, kılıyla ona ayakta soğuğa karşı direnebilecek giysiyi, günlük yaşamın çeşitli aşamalarında kullanabilecek ipi sağlayan bir canlıdır. Keçi ayrıca çok çevik ve zeki bir hayvandır. Hiçbir kirli yiyeceğe dokunmaz. Ağacın en taze ve temiz yerini yer. Çeşmenin kaynağından su içer. Tehlikeyi çok çabuk fark eder ve çeviktir. Bu nedenle dağ kültüründe gerçek bir tanrı gibidir. Bir kaç zıplamada dağın doruğuna ulaşması mümkündür. Tıpkı *Dızgun'*un *Jargovit* denen, *Zevê* köyünün bir yamacından yaklaşık altı kilometrelik bir mesafeden, bu dağa üç adımda gelmesi gibi.

Dersim bölgesinde, kışın küçükbaş hayvanlara yedirmek için ağaçların dalları budanır. Budandığı yerde ve bunlar ağaçların bulunduğu yerde, çatal dallı büyük ağaçların arasında hemen istiflenir ve kendiliğinden kurumaya bırakılır. Kışın bu yapraklar hayvanlara yedirilmek için demet demet alınır. Ancak, bu ağaç dallarını mevcut coğrafik yüzey şeklinden dolayı, köye getirmek zor ve bazen de imkânsız olduğu için, kışın

beslenme zamanlarında hayvanlar bu yaprakların olduğu yere götürülür. Keçi gibi hareket etmesi de en az beslenmesi kadar önemli olan bir hayvan, bu amaçla da dışarı çıkarılmış ve karınları doyurulmuş olur. Bazen de bu yüksek yerlerde bir iki gözlü kömler[25] yapılarak, evin erkeklerinden biri bu kömlerde hayvanlarla, yani keçi ve koyunlarla, bu yaprak yığını/*lod*larına yakın kalmaktadır. Büyük baş hayvanlar için bu yüksekliğe çıkmaları beklenmez. O nedenle kış, kar ve yaprak üçlemesinin karesini tamamlayan hayvan, çoğunlukla keçidir. Ayrıca, büyükbaş hayvanlar genellikle saman ve otlarla beslenir, ancak bunların tükenmesi durumunda yaprakla beslenir. Dolayısıyla *Dızgun*'un keçilerle dağda olması, dağ kültünün önemli bir canlısı ve tanrısı olan keçinin ana bir figür olarak ortaya çıkması kadar doğal bir şey olamaz.

Kurêş daha sonra anlatılacağı gibi, *Dewrêşgewr, Bamasur* ve *Kurêş'*in *Bağin* Kalesi'nde Selçuklu Hükümdarı Alaattin Keykubat tarafından, sınanmak üzere fırına atılması hikâyesinden sonra bu bölgeye gelir. Bu da on üçüncü yüzyıl anlamına gelir. Bu yüzyıldan öncesinde de bu topraklarda insanlar ve inançları vardı. Anlatıma göre, onun kerametine inanan Keykubat kendisinden ne isterse vereceğini belirtir. *Kurêş* ise bir şey istemez ve yine anlatıma göre ateşten bir köz alır ve fırlatır. Fırlattığı bu közün peşine düşen *Kurêş* onu *Zevê* denen yerde, bir kavağın altında bulur ve buraya yerleşir. Yani ocağını kurar. Bu nedenle *Zevê,* aynı zamanda *Dewê Kurêsu/Kurêş'i*n Köyü olarak da anılır. Bu kavak son yıllara kadar direnmişse de yaşlılıktan ölmekten kurtulamamıştır.

Zevê köyü, Nazimiye'ye sekiz-on km ve *Dızgun'*a ise yaklaşık olarak altı km uzaklıktadır. Arkası yamaca dayalı, önü bir miktar geniş bir vadiye bakan, kaynak suyu bol bir yerdir. Dikkatli bir gözle bakıldığında korunmaya, yani tehlikeli bir durumu önceden fark etmeyeelverişlidir. Bir tehlike anında yamacına kurulduğu dağa yönelip, gizlenmek mümkündür. Ayrıca bir miktar tarım yapacak arazi de vardır. Bostan ekimi için de kaynağın olduğu yer, bol suyu ile bahçe ve bostan sulamasına da uygundur. Yazın ağustos ayında bile epeyce serin ve yeşildir. Bu köyde Dersim tarihinin belki de insan eliyle bırakılmış ender kalıntılarından olan koç şeklinde, büyük tarihi bir mezarlığın bulunduğu bir yerdir. Bu mezarlar Dersim'in birçok yerinde varsa da benim gördüğüm en büyük, sayıca en çok koç mezarların olduğu mezarlıktır. Bunun yanında taş mezarlardaki figür bolluğu da ayrıca belirtilmelidir.

[25]Köyün dışındaki tek veya en fazla bir kaç evden oluşan yerleşim yeri.

Zevê'de *Kurêş,* közünün düştüğü yere ocağını kurup, evini inşa etmesi ile buraya kendi soyundan geldiği, yani atası olduğu *Kurêşan* ocak/aşiretini de yerleştirmiş olmaktadır. *Kurêş*'in ocağının yeri bir kaç yıl öncesine kadar eski yapısını, yani küçük taştan yapılma bir göz dam gibi bir yapıydı. Bu yapı, ne yazık ki bir kaç yıl önce, bu aşirete bağlı özellikle de Avrupa ülkelerindeki *Kurêş*anlılar tarafından toparlanan maddi bir katkı ile yıkılmış ve yerine İslam mimarisine benzeyen beş altı gözlü, tek katlı, türbe türü geniş bir yapı yapılmıştır. *Kurêş*'in ocağının olduğu yer, ziyaretçilerin pek çoğuna kapalı, ancak özel istekle ve izinle içeri girilebilen kapalı bir odanın içine alınmıştır. Yine altında ne olduğunu bilinmeden üzerine süslü, yeşil renkli örtüler serilerek, üç uçlu bir görünüme kavuşturulmuştur. Bu odaya ayrıca *Kurêşanlar*ın olduğu iddia edilen bir şecere de konulmuştur. Mum yerleri ve diğer türbelerde rastlanacak şeylerle, buranın öneminin vurgulanmasına özen gösterilmiştir. Kilitli tutulan bu odanın yanında, Alevilikle ilgili kitapların konulduğu ve ocak sahiplerinin *pir*leri ile yakınlarının bazı fotoğraflarının olduğu dinlenme odası vardır. Oda ferah, temiz ve minderlerle döşelidir. Bunlardan başka oval bir cem odası bulunmaktadır. Burası da yine halı ile kaplı ve içinde bazı Alevi önderlerinin resimleri bulunmaktadır. Mutfak kısmında ne olduğunu anlayamadığımız oldukça eski ahşap bir karyola, eski bir kaç küp ve üst üste konmuş eski üç sandık, diğer tarafta ise modern bir mutfak tezgâhı yer almaktadır. Mutfak ile geniş giriş altı taş karolarla modern usulde döşenmiştir.

Binanın dış kısmı gösterişli çokgenli bir mimari tarzında, yeşil renk hâkim olmak üzere, binanın giriş cephesine *Kureyş Baba Ocağı* şeklinde bir yazı yazılmıştır. Binanın hemen yanında gelen ziyaretçilerin kendi çaylarını ve yemeklerini pişirebilecekleri yerler yapılmıştır. Binanın arka girişinde geniş bir balkon konulmuş ve balkona masa ve sandalyeler konularak, ziyaretçilerin burada yemek yemeleri, oturmaları amaçlanmıştır.

Fotoğraf IV. 12. Zevê/Nazimiye, *Kurêş*'in ocağı ve yapılan cemevi, 2009, Dilşa Deniz

Dersim kültüründe, hemen hemen hiç görülmeyen bir uygulama ile bu ocakta karşılaştığımızı ifade etmeliyim. Bu ocakta neredeyse her şey self servis ve 'Kendin pişir kendin ye' şeklinde işliyor. Ziyaretçiler kendi yiyeceklerini, çayına kadar her şeyi kendileri getiriyorlar. Oradan istifade ettikleri tek şey belki bir miktar kap kacak olmaktadır. Ocak sahipleri sadece orayı açık ve temiz tutmakla mükellef oldukları imajı yaratmaktadırlar. Gelen kurbanlar ise ocak sahipleri ve diğer köylüler tarafından hemen paylaşılıyor. Kurban sahipleri, belki bir miktarını orada pişirip yemek için ayırıyorlar. Oysa bu durum örneğin *Bamasur* ocağı'nda tam tersine işliyor. Gelen ziyaretçiler sadece kurbanlık hayvan ve bir miktar meyve sebze ile gelir, onları ağırlamak, doyurmak, bazen günlerce yatırmak da ocağın başındaki aileye ait olmaktadır. Buna rağmen bu ocak

sahipleri, gelen bu yiyeceklerin çoğunu oraya ziyarete kim gelirse, parça parça dağıtmaktadır[26].

Kurêş'in ocak kurma yolculuğu, onun keramet sahibi olarak kerametine keramet katacak şekilde yirmi beş-otuz kilometrelik bir mesafeye ateş közünü fırlatması, gelip o küçücük ateş közünün düştüğü yeri bulması ve orada ocağını kurması, Dersim inanç sistemi içinde yeni bir yönelim olan ocak/ata kültünü yerleştirmesinin söylemsel karşılığı olmalıdır. Bu mitik öykü, parçalarına yani kullanılan sembollerine bakıldığında, *Kurêş'*i kerametli, gizemli ve yalnız olduğunu görmekteyiz. Yolhikâyeleri, tüm bu mitik öykülerde baskın olarak yer almaktadır. Bu, bize dışarıdan yerleşecek mekânlar arayan bir yolculuktan geldiklerini, hedeflenmiş bir mekân bulmanın ötesinde, güvenli bir yerleşme yeri aradıklarını çağrıştırmaktadır. *Kurêşan*'ın kurulum miti de böyle bir hikâyedir. Yalnız ve keramet sahibi *Kurêş*, kendisini bölgenin otoritesine ispat etmiş ve belli bir dolaşım ve yerleşim hakkını elde etmiş bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ateş közünün arkasından gitmek ise rast gele bir seçim değildir. Ocak/ata kültünün en temel öğesi ateştir, yani ateşin yandığı ocaktır. Ateşin önemi, ateş inancı ile bir ilişkiyi de beraberinde getirmektedir. Ateş, pek çok kültürde olduğu gibi bölge kültüründe güçlü bir semboldür. Bölgede, ateşe su dökmek "günah" ve düşmanlık ifadesidir. Nitekim ailelerin yok olması da bölge dilinde '*arê xwa reş bu*/ *arê xwa xızan bu*/ateşi karardı/söndü' olarak belirtilir.

IV.6. Evlilik Tabuları

Ocak/ateş ikisi beraber ailenin başvurulacak merkezini anlatır. Örneğin kız isteme bölge dilinde '*Çun ber êr*/ateşinin önüne gittiler' tabiri ile ifade edilir. Bölge kültüründe eskiden ateş kibritle yakılmazdı. Ocakta her zaman ateş bulunur ve bu ateşle ateş yakılırdı. Yani kesintisiz olarak ateşin devamlılığı sağlanırdı. Örneğin meşe ağacının közleri külün altına saklanarak, hava ile teması kesilir ve sabahleyin bu kül eşilerek közler ortaya çıkarılır,

[26]*Kurêş* ocağının sahibi ve dedesi olan Mahmut Dede (75 yaşında) ile görüşmeye başlamak oldukça sorunlu olmuştur. Köyden biri ile gitmeme ve tüm araştırma detaylarını vermeme rağmen, gerek ses tonundan, gerekse "*ne gerek var"* tarzındaki beden dili ile oldukça isteksiz davranmış, ancak red de edememiştir. Bizimle gelen aynı köyden Çetin Bey ve onun akrabaları, köylüler eve gelen ziyaretçilerin de birikmesi sonucu biraz daha rahatlamış ise de isteksizliği hep devam etmiştir. Bu isteksizliğin sebebinin bilgi yetersizliği olduğu sonradan anlaşılmıştır. Sorduğumuz ve özellikle bir ocak pirinin bilmesi gereken, en azından mantıkla da yanıtlanabilecek sorularımızı yanıtlayamamıştır.

üzerine kuru ince dal ve yapraklar konularak üfürülür ve ateş yakılırdı. Böylece ateş hiç sönmemiş olurdu.

Evin ocağından erken duman çıkması bölge kültüründe en önemli şeylerden biridir. Bu nedenle neredeyse gece yarısı saat dört-beşcivarlarında kalkan kadınların ilk işi, yaz olsun, kış olsun ocağı tüttürmektir. '*Qulık/rojıng a xwa dunekır*/bacası tütmedi', demek ailenin normal canlılık akışının devam etmediği anlamına gelir. Bu bir tür yok olma ile eş anlamlıdır. Dolayısıyla ateş varoluşu/yaşamı ve sürekliliği, bu canlılığın olduğu kadar soyun da sürekliliğini temsil eder. Bu nedenle, ocak "aile reisinin" yani "erkeğin" soyunun devamlılığını ifade eden bir semboldür. Ocaktaki ateş, kişinin/erkeğin bir tür semeni olarak, hiç sönmeden devam eden bir akışa sahip olmalıdır. Dolayısıyla ata/ocak kültü eril iktidarın, inanç sistemini bile kendi denetimi altına alacak, inancı kendi eril devamlılığına bağlayacak kadar gücünün doruğunda olduğu bir devredir. Mevcut öyküde de bunu görmekteyiz. Erkeğin kendine, ocağını/iktidarını kuracak ve kutsal hale getirecek bir mekân arayışına tanık olmaktayız. Bu anlamıyla özellikle kadınların üremede basit birer rahim olmanın ötesinde bir işlevinin olmayacağı bir devrenin de işaretçisi olacaktır.

Kuréş'in kendi öz, yani "asil" olan soyundan evliliklerinde erkek çocuklarının dolayısıyla soyun çoğalmadığından bahsedilmektedir. Daha sonra bölge halkından, yani yerli halktan bir kadınla evlenince birden fazla erkek çocuğu oluyor. Şimdi o çocukların isimleri *Kuréşan* aşiretinin kolları olan, *Kurmanci*'de *Ezbet* olarak geçen segmentlerini oluşturmaktadırlar. Bu anlatımdan "asil soyun", özellikle de erkeklerin az ve nadir olduğuna, ilahi bir güç tarafından bu "saf" bedenlerin az ve değerli olduğuna bir atıf var. Öyküye baktığımızda, bölgeye gelip yerleşinceye kadar ve ondan bir süre sonrasına kadar da bu durum devam etmektedir. Daha sonra bu eğilimden vaz geçip "tam soylu az" olandan, "daha az soylu çok" olana geçişin tercihini görüyoruz. Muhtemelen buradan ocağının sağlamlaşması ile ya da bölgede bir güç dengesine olan ihtiyaçla bundan vazgeçtiği öngörülebilinirken, aslında eril aşamanın daha da güçlendiğini ve dolayısıyla kadınların soyun asaletini taşıma hakkından uzaklaştırılmalarının da bir göstergesi olarak kabul edebiliriz. Buradan da dış evlilik yasağından vazgeçildiğini görebiliyoruz.

Bölge inancında bazı evlilik düzenlemeleri vardır. Herkes herkesle evlenemez. Bu tabuların en katı olanı *musahiplik* ve *kirvelik* gibi toplumsal kurgusal sözleşmelerle kurulan kurgusal akrabalık arasındaki evliliklerde uygulama alanı bulur. Bu tabular günümüzde de bir hayli güçlü konumlarını sürdürmektedirler. Evlilik ve cinsel ilişki

tabularından bir diğeri de, o*cakzade* yani kutsal soylarla sıradan halk arasındaki evliliklerdir. Benzer bir sisteme sahip olan *Yaresan* inancında da;

> Seyyid aileleri ve cemaatin sıradan halk arasında herhangi bir ilişki veya evlilik sözleşmesine kati surette izin verilmez. Benzer şekilde Pirler ve 'Moridleri', yani kafalarını bu pirlere sunmuş olan insanlar arasında öylesi hiçbir ilişki ve evlilik sözleşmesi gerçekleşemez. Bu demektir ki, öylesi sözleşmeler, yalnızca Pirler ile sıradan müritler arasında değil, "*Ser-sepordan"* yoluyla birbirine bağlanan Seyyidler arasında da yasaklanmıştır (Hamzeh'ee 2008, 315).

Bu tabu örneğimizde de görüldüğü gibi soyun karışmaması için getirilen, yani 'aşağı bir soy'la "kutsal soyun" karışmasını önlemek üzerinden inşa edilmiş bir duvardır. Bu elbette sadece soyun karışması gibi bir tek sebebe dayandırılamaz. Bunun önemli ayaklarından bir tanesi de mevcut hiyerarşik sosyal yapının aşınmasını önleme şeklinde de düşünülebilir. Bu tür evlilikler, tıpkı patron ve işçi çocuklarının evliliği gibi üst pozisyondakilerin ilişkisinin hiyerarşik konumunda, *dünürlük hukuku* nedeniyle eski haliyle devam edemeyeceğinden ve iki kesim arasındaki ilişkinin dozajı yumuşayacağından mevcut sistemi de zayıflatacaktır haliyle. Özellikle doğacak çocukların anne tarafındaki akrabalarıyla ilişkileri, bu durumu daha az hiyerarşik bir konuma taşıyacağından bu, sistem açısından sorun taşıyacaktır. Bu nedenle bu kesimler arasındaki evlilikler sistemin "sağlığı" için sorun teşkil edeceğinden önlem olarak tabusal konum yaratılmış olmalıdır.

Evlilik tabusunun bir diğer görüngüsü de ocakzadeler arasında, *pirlik*, *mürşitlik ve raywerlik* arasındaki ilişkide de karşımıza çıkar. Günümüzde oldukça aşınmış bir hale gelen bu evlilik tabusunun anlamı, Dersim inanç sistemi içinde önemli bir *hoca/öğrencilik* sembolü üzerinden bir *baba-evlat* ilişkisi ile iki yönlü olarak yığımlanmış bir anlam taşır. Çünkü *pirlik* ve *taliplik* aynı zamanda hoca-öğrenci, baba-evlat ilişkisi olarak da söylemleştirilir. Her iki ilişkide de toplumsal açıdan pozisyonlanma ve bunların toplumsal yapı içerisinde ana taşıyıcılar olarak kurulumu söz konusudur. Bu pozisyonların aşınmasının önüne geçmek için de kendi tabirimle bir *anlamyığım* ile önlenmeye çalışıldığı, yani sürekliliğinin oluşturulduğu ve sağlam bir zemine oturtulduğu söylenebilir. Zira her iki kurum da yani soyun devamının sağlandığı (aile) ve toplumsal devamlılığın sağlandığı (eğitim/*yığımsal* aktarım) iki aktarıcı ve dönüştürücü kurumsal yapı üzerine inşa edilmiştir. Her ikisinde de pozisyonlar çok nettir ve ihlali kesin yaptırımlarla karşı karşıyadır. Bu nedenle biyolojik evlatlık ilişkisi, kurgusal evlatlıkla harmanlanarak, kutsal yol göstericilik ve öğreticilikle pekiştirilerek, yasak

sağlamlaştırılmıştır. Bunun sonucunda da yapının segmentleri arasındaki bir karmaşanın ve dolayısıyla yıpranmanın önüne geçilmiş olunmaktadır. Benzer şekilde *Yaresan* dininde de hocalık-öğrencilik/evlat-ata ilişkisi mevcuttur.

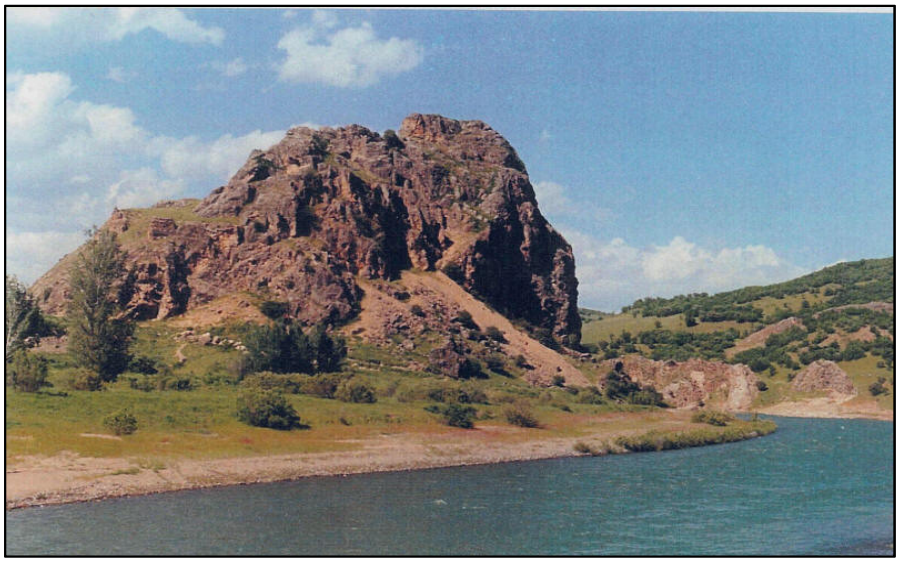
IV.7. Mülkiyet

Kurêş'in yurtlanma ve *Kurêşanlıların, o*caklaşma sürecine geri dönecek olursak, ateşin izini takip ederek, ateşle mekâna ilk ve sonsuz teması kurduktan sonra, artık orada ocaklanma sürecinin başladığını görmekteyiz. Ateş sembolünün kutsal ve kudretli bir eril güç ile fırlatıldığını düşünürsek, eril gücün ve kudretin kutsandığı, doğaya ve doğa yasalarına hükmedişini söylemleştirildiğini görebiliriz. Bu yolculuk ve yurtlanma hikâyesinde, yalnız dolaşan ve hareket eden eril kudretin, elbette mülkiyet ve bu coğrafyanın tek ve gerçek sahibi olarak ilanını alt bir anlam olarak da söylemleştirebiliriz. Burada mülkiyetin, o coğrafyada bulunan herkese ait olan mülkiyetin, ocaklar/aşiretlere yönelik ilk bölümlenmesinin aşamasını da görmekteyiz. Bir tür parsellenme ve parselin tapusunu *kutsal ata* söylemi ile resmileştirme/tapulama sürecini görebiliriz.

Ocak/aşiretin mülkiyeti olarak, özel mülkün atasına tapulanan bu arazinin '*herd a bav u kalan*/baba dede toprağı', olarak ilanı ile yaşayanların değil, asla değiştirilemeyecek olan *ölü kutsal ataların* hesabına kaydı ile el değiştirilmesinin de önüne geçildiğini görebilmekteyiz. Bu şekilde mülkiyet erkeklerin zimmetine verilerek, evlilikte mekân/ocak değiştiren kadınlar üzerinden el değiştirilmesinin özellikle önlenmiş olduğunu görüyoruz. Böylece toprağın/mülkiyetin her zaman aşirete/aşiret erkeklerine, bir kullanım ortaklığı koşulu da getirilerek, verildiğini görüyoruz ki böylece bölgede akraba ve aşiret içinde el değişimine, dışarıdan birine satışının günümüzde bile mümkün kılmayacak sağlam bir önlem alınmış olmaktadır. Dolayısıyla, kadınların tamamen dışarıda bırakıldığı bu mülkiyet şekli, erkeklere de belli koşullarla tabi kılınan bir kullanım ilişkisi tanınmıştır. Bu hukukla da ocak/atanın mülkü sonsuza kadar onun mülkiyetinde kalmaya devam etmiş olacaktır.

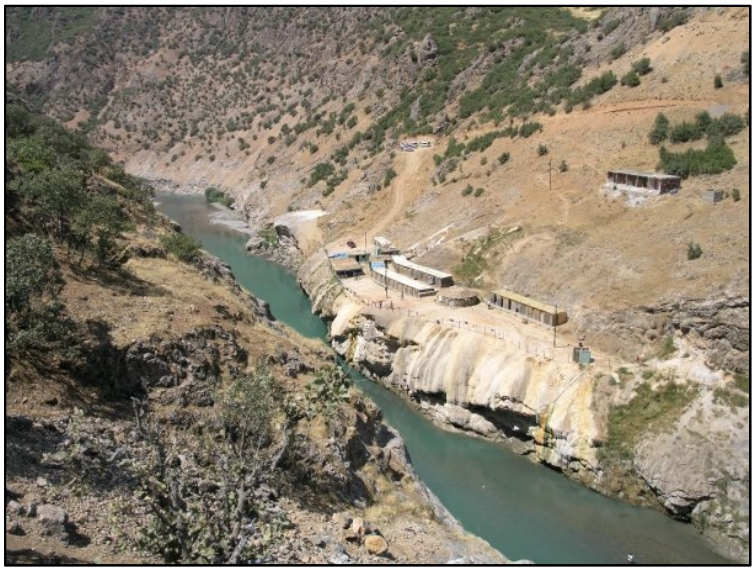
Kurulum mitine geri döndüğümüzde *ateş, ata ve yurt* üçlemesinin o*cak/ata kültünün* içinde üst üste yığımlanmış semboller olduğunu ve *sembol yığımı*nın bölgenin inanç yapısındaki dönüşümün görüngüsü olduğunu söyleyebiliriz. *Kurêş*'in geldiği bölge, geldiği mekâna yaklaşık otuz beş-kırk kilometre uzaklıkta olduğunu söylemiştik. Burası şimdi Elazığ'ın Karakoçan ilçesinin sınırları içinde olan, *Peri* Suyu'nun Karakoçan ve

Tunceli/Mazgirt ilçesinin bağlantı noktasının üzerindedir. Burada nehire yakın bir göl de bulunmaktadır. Bu göle 'g*ol a Kurêş/Kurêş*'in gölü'denmektedir. Bu göl, bu gün yörenin kutsal mekânlarından biri olarak kabul edilmekle birlikte, 2007 yılında tamamlanan Seyrantepe baraj gölünün suları altında kalmıştır. Bu göle yakın bir yerde oyulmuş yekpare koca bir taş ev de *Kurêş'in evi* olarak bölgede tanınan ve saygı gören bir başka semboldür. Taşın baraj yapımı nedeniyle sular altında kalma durumu ortaya çıkınca, önce kurbanlar kesilerek baraj sularının alanından alınmış ve *Çeleqas*'a taşınmıştır.



Fotoğraf IV. 13. Urartulardan kalma, pek çok Dersim mitinde yer alan ünlü *Bağîn* kalesi, Mazgirt, www.google.com.tr/images/alevivizyon.com -14/04/2010

Kurêş'in Selçuklu hükümdarı Alaattin Keykubat ile karşılaşması da bölgede anlatılan temel mitik öykülerden biridir. *Bağın*, nehrin derinliğinin ve debisinin en yüksek olduğu bir yerdedir. Arkası *Bağin* köyüne önü de Karakoçan'a bağlı *Golan* köyüne bakar. Karakoçan yakasını nehir ayırmaktadır. *Bağin* kalesinin olduğu yer dışında diğer yerlerde nehri aşmak güçtür. Özellikle de ilkbahar ve kış aylarında. Dolayısıyla stratejik bir yerdir *Bağin*. Bu özelliğinden dolayı da çok eski tarihlerden beri, bu kale burada güç kazananlara hizmet vermiştir.



Fotoğraf IV.14. Peri Suyu, *Bağîn* kalesinin etrafını sararak akışına devam eder, www.google.com.tr/images/alevivizyon.com -14/04/2010

Nehrin hem bu yakasındaki, *Bağin*'de hem de öte yakasındaki *Golan*'da sıcak su kaynakları, yani ılıcalar vardır. Bu volkanik özelliğin bölgenin öneminin artmasına yol açmış olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla her iki yakada da sıcak su ziyaretleri ile konumu daha da önem kazanır. *Bağin* kalesi Dewrêşgewr ve *Kurêş'*in de dâhil olduğu bir başka mitolojik öykünün mekânıdır. Özellikle *Kurêşanlar*ın son zamanlarda *Kurêş*'i burada öyküde yalnız başına geçtiği iddiasında bulunma çabaları varsa da bu son yıllarda şiddetlenen bir ocaklararası rekabetin sonucudur. Eskiden bunlar bir rekabet ilişkisi altında ifade edilmez bir birlikteliğe özellikle vurgu yapılırdı.

IV.8. Bağin Fırını

Kurêş kaleye geldiğinde, aynı nedenlerle *Dewrêşgewr* ve *Bamasur*'un da orada olduğunu görür.[27] Bu nedenle *Dewrêşger* ve *Kurêş* sınanmaya alınır. *Dewrêşgewr*'in konumu sarsılmaya çalışılarak anlatılmaktadır son yıllarda. Bazı anlatımlarda *Dewrêşgewr*'in bölgeden bir tanık olduğu, bazı anlatımlar ise Keykubat'a hizmet eden yerli halktan biri, kimisince de onun askeri olduğunu ifade edilmektedir. Ancak bu son ikisi, son yıllarda bölgedeki inanç döngüsü içinde, dikey bir hiyerarşi oluşturma çabalarının bir sonucu

[27]Ancak *Bamasur*'un bu öyküye dahiliyeti sorunludur. *Bamasur*lulardan bazıları da dahil, *Bamasur*'un bu sınanma olayında orda olmadığı, öyküye sonradan dahil edildiği yolundadır. Ancak yine de üçü bir arada ele alınabilir düşüncesiyle anlatılan şekliyle buraya koymak gerektiğini düşünüyorum.

yapılan bir *anlamkırım*dır. Özellikle de *Kurêşan* ocağı taraftarlarınca bu söylemin çok güçlü olduğunu kendim de gözlemiş bulunmaktayım. Bunun gerekçelerinden biri, Keykubat'ın aslında *Dewrêşgewr*'e icazetnameyi verdiğinin yaratmış olduğu bir gerilim olduğu söylenebilir. Gerçekten de Osmanlı tarafından verilen böyle bir icazetname bulunmaktadır. Bu dönemin valisi Kenan Güven tarafından, Ankara'da bir yeminli tercümana çevirtiliyor. Bu tercümeden sonra durum başka bir yöne evriliyor, çünkü *Kurêş*'in sanılan bu şecerenin *Dewrêşgewr*'e ait olduğu ortaya çıkıyor. Bu durumda bunun ocak için bir 'tehlike' olarak algılayan *Kurêşan* ocağından bazı kişiler, onu kendi dedeleri ve yine iddia ettikleri Mahmut Hayrani olduğunu ispata girişiyorlar. Mahmut el Kebir olarak geçen kişi, zorlama bir şekilde Mahmut kısmından ele alınarak, Mahmut Hayrani'ye çevriliyor. Bu konu bir sempozyum tebliğinde şöyle ele alınmıştır:

> *Kurêşanlı* Seyid Kekil denen bir zatın bu konudaki yaklaşımında ortaya çıkar. Bu kişi yazdığı kitapta[28] Ankara 2. Noterliği tasdiki ve yeminli tercüman Süleyman Yaşar tarafından tercüme edilen bir belgeye yer verir. İlk olarak Rumeli Kazaskerinin ve ondan sonra da Osmanlı'nın muhtelif yetkilileri tarafından mühürlendiği görülen bu belgede,'Y (Kekil tarih yok)aşayan sahih ve meşhur haberlere göre kerameti zahir bir zattır. Sultan Murad bazen bizzat bazen başkasının vasıtasıyla O'nun Kerâmetlerini görmüştür. Künyesi Derviş Beyaz'dır. Lakabı keramettir. Dünya malına meyletmezdi. Kutubdan Seyyid Şeyh Mahmud'l Kebir'e sofra gelmiştir. Onun Seyyid Abdullah ve Seyyid Hânî adlarında iki oğlu vardır. Bu ana kadar mübarek Şecere Seyyid Abdullah'a ulaştırılıyordu. (silik ve karışık olduğu için okunmayan üç satır ve mühür vardır.)(a-b) Ben İstanbul'da bulunan Rumeli Kazaskeri Aciz ve Fakir Ahmed bu Şecereye baktım, aslının sahih olduğunu gördüm (Kureşanlı Seyyid Kekil -, 215).

Şeklinde başlar ve *Dewrêşgewr* ile ilgili bahse devam edilir. Bu belgenin arkasında aynı kitabın 241. Sayfasında 'Şecerelerin Açıklanması' başlığı altında,

> *Halk arasında* ***SEYYİD KUREŞ***[29] *nam'ıyla bilinen Şeyh Mahmud El Kebir'in tarihi şeceresi"* diye devam eden bir metnin arkasına istediği bir yerde, diğer kısımlarını atarak "*vatka ki, Seyyid Şeyh Mahmud'dan çok kerametler görmüştür"* ile başlayarak birebir çevirisini vermiştir. Seyyid Kureş'i özellikle büyük harflerle ve bold olarak belirtmiş, ancak şecerenin hiçbir yerinde böyle bir bağlantı görülmemektedir. Ayrıca dip not olarak alıntı yaptığı öteki şecerenin hiçbir künye kaydı bulunmamaktadır. Tercümenin Osmanlıca Türkçesi'nde olması hasebiyle, *Dewréşgewr* değil *Dervişbeyaz* olarak geçmekte ve bu zat hakkı olmamasına rağmen, ürkütücü ve gülünç bir şekilde bu ismin üstünü kalemle çizip, *Dewreş Gewr* olarak düzeltmiş, bunu da bu haliyle kitaba koymuştur (Bak. aynı kitap sy.215-216). Başka ilginç bir örnek ise yine aynı kişinin Dersim, Mazgirt ilçesindeki aşiretleri sayarken, bu aşiretten sadece "*Gewran*" diye bahsetmesi

[28]Bu kitabın künyesinde yayın tarihi yoktur.
[29] Büyük boldlar yazarına aittir.

olarak karşımıza çıkar (bak. aynı kitap sy.265) ve bunun Türkçe açıklamasını renk şeklinde dipnot olarak verir. Oysa Mazgirt'te kimse onlara *Gewran* demez, onların adı *Dewrêşgewran* olarak geçer ve bölgede ocak olarak oldukça iyi bilinirler. Ancak bu kişi bir şekilde *Dewrêşgewr'*i *Kurêş* yapma kararındadır ve bu kararını hiçbir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı hissetmeden istediği şekilde yönlendirmektedir (D. Deniz 2010).

Mevcut durum, Dersim inanç sistemi içinde yeni ve sancılı bir dönemdir. Yazılı kaynakların devreye sokulmasıyla, önceleri sadece kendi içyapıları ve ilişkileriyle bir sisteme oturmuş bu ocaklık sistemi, dışarıdan devletin bakışıyla bir değerlendirmenin yarattığı durumdan fazlasıyla etkilenmektedir. Yukarıdaki örnekte, resmi bir tercümeyle, "asıl keramet" gösterenin *Dewrêşgewr/Dervişbeyaz'*ın olarak ortaya çıkmasıyla, *Kurêşan* aşireti mensuplarından bazı kişileri başka bir açıdan müdahaleye sevk etmiştir. Bu kez de çoğunlukla temelsiz (ve gülünç) iddialarla *Dewrêşgewr*'i *Kurêşleştirmeye* yönelik bir teşebbüs vardır. Bu nedenle de bu mitik öykünün anlatım versiyonlarındaki en iddialı, detaylı ve gerilimli olan da *Kurêşanlı*lara aittir.

Onların anlatımına göre *Kurês Bawa* her gün *Çeleqas* köyü önünde akan *Pêri* ırmağının üstüne şalını atıp, şalın üstüne çıkıp ırmağın öte yakasına geçip gelmektedir. Bunu gören Selçuklu askerleri durumu Keykubat'a iletirler. O da,'gidin getirin o kişiyi' diyerek askerlerini yollar. Askerler, *Kurêş'*e hükümdarın kendisini görmek istediğini söylerler. *Kurêş* de 'şimdi işim var' der ve elini daldırır, suyun altından (bu arada mevsim kıştır) çiçeği halen ucunda duran bir salatalığı kökleriyle çeker askerlerle yollar. Askerler giderler, durumu anlatırlar. Daha sonra *Kurêş*'i kaleye getirirler. Askerlere fırını yaktırır ve *Kurêş*'e, haydi bakalım göster kerametini diyerek onu fırına atar. Fırına atarken tanık olsun diye hizmetkârı (bazen de askeri olarak söylenir) olan *Dewrêşgewr*'i de birlikte atar. Bazen de *Kurêş*'in giderken onu kolundan yakalayarak birlikte fırına sürüklediği anlatılır. Nice zaman sonra fırını açtırır, fırının kapısından beyaz bir güvercin uçar, biraz sonra da *Dewrêşgewr* odun külüne bulanmış olarak ve elinde bir salkım üzümle çıkagelir. Alaattin Keykubat, *Dewrêşgewr*'e içerde neler olup bittiğini sorar. O da 'valla bilmem, biz içeriye girince içerisi buz gibi oldu. Gittik bir çayırda oturduk. O adam da beyaz bir kuş olup göklere uçtu. Ben de orda meyve yiyordum ki siz çağırdınız.'der. Bunun üzerine Alaattin Keykubat onun kerametine inanır ve ona nereyi istersen sana orayı vereyim der. *Kurêş* ise bana *Zevê'*yi ver der. Kimisi de elindeki közü fırlattığını ve arkasından takip ederek, düştüğü yere ocağını kurduğunu, bu yerin de *Zevê* olduğunu söyler.

Bamasur versiyonunda da çeşitli küçük nüanslarla birlikte, Alaattin Keykubat, *Kurêş, Bamasur*'u sınamak ister. Bunları fırına atar ve orada yerli halktan bulunan *Dewrêşgewr*'i de beraber atar. Fırını açtıklarında *Bamasur*'un beyaz bir kuş olup uçtuğunu, *Kurês* ve *Dewrêşgewr'in* de bıyıklarının buz tuttuğunu görürler. Bu yüzden *Dewrêş*'e gri anlamına gelen *"gewr"* eki de katılarak "bozderviş" anlamına gelen *Dewrêşgewr,* bu birleşik isimle anılmaya başlanır. Bu anlatımda da görüleceği üzere, *Bamasur*lar kendilerini *Dewrêşgeran*lılardan üste konumlamaktalarsa da askerlik ve hizmetçilik ifadesini kullanmamaktadırlar. Onlar *Dewrêşger*'in bölgeden bir tanık olarak onlarla birlikte fırına atıldığını söylemektedirler. Dikkat çekici olan ise tüm versiyonlarda beyaz kuş ve bıyıkların buz tutması ortak bir söylemdir. Ancak bu durumdan kaynaklı olarak bir lakap alan ise sadece *Dewrêşgewr*'dir.

Dewrêşgewr versiyonunda ise yine bu üçü fırına atılır sınanmak için, ancak *Dewrêşgewr'*ın beyaz bir kuş olup uçtuğu söylenir. Bir diğer versiyonda da bıyıkları buz tutmuş, bu nedenle kendisine *Dewrêşgewr* dendiği anlatılır. Bu söylemleri analiz etmede ilk olarak sınanma pozisyonuyla başlamak gerekir. Bu iki bazı anlatımlarda üç adamı karşısına alan Keykubat, kendilerini sihirbazlık yapmakla suçlar. Sihirbaz olup olmadıklarını göstermeleri için onları fırına atacağını belirtir. *Bamasur, Kurêş* ve *Dewrêşgewr'i* daha önceden askerlerine yaktırıp ısıttığı fırınına atmalarını emreder. Askerler bu üçünü alıp fırına atarlar. Fırının sürgüsünü çekip, bir anlatıma göre orada üç gün, bazılarında da kesin bir süre belirtmeksizin tuttuğu anlatılır. Üçüncü gün ya da belirtilmeyen bir süre sonra gidip kapıları açmalarını emreder. Kapı açılınca yine versiyonlara göre, birinin güvercin diğerinin bıyıkları buz tutmuş olarak çıktığını görürler. Bu anlatım versiyonlarında çıkarken elinde üzüm salkımı olan *Dewrêşger'*in ateş külüne bulandığı için *Dewrêşgewr* adı verildiği, *Dewrêşgewrler* ise atalarının bıyıklarının buz tutmuş olduğu için kır göründüğünü bu nedenle bu ismin verildiğini, ya da beyaz bir güvercin olarak uçtuğu için bu adı aldığını söylerlerse de diğer iki aşiret/ocak küllere bulanmış halini tercih etmektedirler.

Yine hem *Kurêş* hem de *Bamasur,* her biri kendisinin beyaz bir güvercin olarak uçtuklarını ifade etmektedirler. Sonuç olarak buradan çıktıklarında, sıcak fırından hem sağlam, yani yanmamış ve canlı, hem de ateşin tam karşıtı olan buz tutmuş adeta donmuş bir vaziyette çıktıkları ifade edilmektedir. Bunu gören Keykubat'ın, onların sihirbaz olmadıklarını ve ermiş, keramet sahibi insanlar olduklarına kanaat getirip, onlara birer

icazetname vererek bölgede inanç önderleri olarak dolaşmalarına izin verdiği anlatılmaktadır.

Bölgedeki inanç sistemi ile dışarıdan gelen bir askeri gücün karşılaşarak bölgedeki iktidar alanlarının ayrışmasının ifadesini bulduğumuz üçlü karşılaşmada, yerliler ve dışarıdan gelenlere ilişkin bir ayrımı mevcuttur. Buna göre, 'dışarıdan gelenlerin' iki ayrı özelliği vardır: Birincisi inanç akışı, yani belli bir inancın temsilcileri –ocak sahipleri, ikinci olarak da askeri bir akış vardır-Selçuklu ordusu. Bu durumda ruhani/mistik/soyut güç akışı ve fiziksel/somut/askeri güç akışı olarak iki akış türünde bir tasnife tabi tutulmadan bahsedilmektedir.

Yine öyküden ulaşacağımız bir başka sonuç, inancın temsilcileri askeri güçten daha önce burada ve halkın arasındalar veya en azından Dewrêşgewr öyledir. Bu durumda bölgede daha önce yerleşik halkın, bu her iki yeni geleni gözleme süreçlerini de izlemekteyiz. Mitte, birinin bölgedeki hâkimiyetini elindeki gücü kullanarak kabul ettirme ve diğerinin ise bölgede yeni bir güç olarak yerleşen bu erke, inancında direnerek kendisini kabul ettirme süreci izlenmektedir. Bu durum, yerli halk ile bu güçlerin buluşması ve bir uzlaşıya ulaşılmış olmasına yönelik bir tanıklık vardır. Bu da bizi bölgedeki inanç sisteminin üçlü yapısından iki tanesinin karşılaşmasını göstermektedir. Bu durumda *Dewrêşgewr* bölgedeki yerli halkın ve inancın temsilcisi, *Bamasur* ve *Kuêş* yeni gelen ve yayılmaya çalışan özellikle, ata kültünün temsilcileri, Keykubat ise bölgeyi işgal eden askeri gücün temsilcisi olarak düşünülebilir.

Buluşma yeri, yani iktidardakinin karargâhı bir kaledir. Bu mitik öykünün geçtiği mekân olmasına rağmen, *Bağin* Kalesi bölge halkı açısından kutsal bir mekân olarak kabul görmemektedir. Daha da ötesi, bu mekâna yönelik ilgisiz ve görmezden gelen bir yaklaşım mevcuttur. Hâlbuki diğer mitlerin geçtiği tüm mekânlar kutsal olarak kabul görmektedirler. Bu durumda, oraya bu keramet sahibi kişilerin belki de zorla getirilip, sınanmaları nedeniyle alıkonmaları, dolayısıyla ve/ya dışarıdan gelen askeri bir gücün mekânı olarak kabul edilmesi nedeniyle bir tepkinin varlığı şeklinde düşünülebilir. Her iki durumda da, bölge inancında kötü, istenmeyen, zoraki bir buluşmanın yaşandığı bir yerdir. Ayrıca askeri işgale karşı bir tepkinin ifadesi olma ihtimali de yüksektir. Bu nedenle de oraya kutsallık payesi uygun görülmemiştir.

Bu sınanma olayından sonra, *Bamasur* ve *Kurêş, pir*lik yetkeleriyle ödüllendirilirken *Dewrêşgewr, raywerlik/*rehberlik yetkesi ile donatılmıştır. Bazı kaynaklar da bunun doğru

olmadığını *Dewrêşgewr*'in *pirlik* yetkesi olduğunu belirtmektedirler. Bu olaydan sonra *Kurêş,* Nazimiye *Zevê*'ye, *Bamasur,* onun tersi istikamette *Moxındi (Darikent)*'ye, *Dewrêşgewr* ise ikisinin arasındaki bölgeye yerleşmiş bulunmaktadır. Her üçü de Ocak/aşiret olarak bilinmektedirler.

IV.9. *Dewrêşgewr*

Dewrêşgewr etimolojik olarak *gewr*Kürtçenin kurmanci lehçesinde boz anlamına gelen, *dewrêş*ise bilgelik anlamını taşıyan iki kavramın oluşturduğu bileşik bir isimdir. Aslında telaffuz edilirken Dewréşger olarak, yani 'w' harfi atılarak kullanılmakta ve bu da aslında *Dewrêş* ve *ger* sözcüklerinin bileşiminden türetilen ve 'gezen derviş' anlamına gelen bir yeni sözcüktür. Bu ocak/aşiretten olanlara '*an*' çoğul eki de eklenerek gezen dervişler anlamında *Dewrêşgeran* denir.

Dewrêşgeran aşiretinin, diğer aşiretlerde olduğu gibi kesin sayısı bilinmemektedir. Ancak bu aşiret, Mazgirt'in *Kupık* köyünün yarısında, *Dewrêşan*, *Goma Loté*'nin tamamı, *Miraliyan* mezrasında birkaç ev, *Tırkêl* köylerinin tamamında, Muş/Varto'ya bağlı birkaç köyde yaşayanlarla ve göç etmiş bazı ailelerle birlikte ve tüm bu yerlerden kentlere göç edenlerle birlikte hesaplandığında nüfus sayısı binleri bulan bir aşirettir. Bu aşiret/ocak iki dillidir. *Kupık*, *Dewrêşan, Miraliyan, Goma Lotê (Mastan* köyüne bağlı bir mahalle*)* Kürtçenin *Kurmanci* lehçesini, *Tırkêl ve Varto ise Kurmancki* lehçesini kullanmaktadırlar. Ayrıca Kars-Göle'de de bir iki köydeki varlıklarından bahsedilmektedir.

Bu kişiler birden fazla kurulum mitinde birlikte olduklarına göre, bunlar aynı devrede birbiriye temas içindedirler. Bilindiği üzere ayı binme ve duvar yürütme mitinde de *Bamasur* ve *Kurêş* birliktedirler ve onların *pirlik/talıw*'lik ilişkisi de bu mitle örgütlenmiştir. Bu mitin geçtiği yer olan *Moxındi/*Darıkent *Dewrêşgeran*ların bir bölümünün yaşadığı *Kupık* köyüne yakındır.

Bamasur ve *Kurêş,* her iki aşiret/ocak da '*Horasan'dan geldik, Seyidê Saadet, Ewladê Resul'uz*' diyerek kendilerinin dışarıdan bölgeye geldiklerine dair söylemleri mevcuttur. Son bir-iki yıldır her biri "kaynağı belirsiz" bir bilgi aktarımı ile kendilerini birisi Mahmut Hayrani'ye diğer de Ahmet Yesevi'ye bağlayarak, kendi kökenlerini ispata çalışmakta ve bu dışarıdan gelme iddialarını devam ettirmektedirler. Bu köken kaygısı, onların başka bir yerden geldiklerine işaret etmekte ise de, Mahmut Hayrani ve Ahmet Yesevi bağlantıları daha geniş ele alınması gerekli bir dizi şüpheli ve tartışmalı duruma

işaret eder. Saha çalışması esnasında bu hikâyeyi anlatan yaşlı bir adama, "Amca gerçekten samimi olarak, siz bu Mahmut Hayrani adını en ilk ne zaman duydunuz?" diye sorduğumda, mekânda yalana söylenemeyeceğini bilen bu kişi "*Valla kızım ne yalan söyleyeyim, şurada bir iki yıldır duyuyorum. Daha önce ne babamdan ne de başka birinden böyle bir şey duymadım*" şeklinde yanıtlamıştır.

*Dewrêşger'*de bu köken arayışı, özellikle de dışarıdan bir bağlantıya bir atıf olmaması onun bölge halkından olduğuna dair bir sonuca götürebilecek bir veridir. Bu yüzden, oradan buradan gelmeye dair veya ünlü bir kişiyle bağlantı kurmaya ihtiyaç duyacak şekilde bir çaba ve komplekse son yıllara kadar rastlanmamıştır. Çünkü mitte de göreceğimiz şekilde sınanacak olan, gerçeklikleri ispata muhtaç olan -bölgenin hâkim gücü tarafından, esasında da bölge halkınca da- yeni gelenlerdir. Bu ispat sürecinde *Kurêşanlılar* versiyonundaki gibi özellikle *Dewrêşger*'i önemsiz bir asker ya da hizmetçi konumuna sokan anlatımda olduğu gibi değil, *Dewrêşger*'in bölgenin hâkim gücü tarafından dikkate alınmak durumunda kalındığı bir yerel, ruhani güç olduğu sonucu çıkar. Bunu şuradan çıkarabiliriz, hizmetçi olsa bile bu, hükümdarın yanında duracak kadar önemli biridir. Asker olma ihtimali hem anlatımlarda çok zayıftır, hem de bir askerini, yerelden sihirbaz olarak nitelediği kişilerle fırına atma niyeti gerçekçi değildir. Kendi hizmetçisi ya da askeri yerine, orada bulunan, dervişlik iddiasında olan birini, bir taşla iki kuş vurmak anlamında kullanması daha mantıklıdır.

Sosyal bilimsel açıdan bu sınanmanın -fiziksel anlamdaki imkânsızlığını da hesaba katarak- inanç tarihi ve inanç üzerinden toplumsal tarih ve toplum/grup psikolojisindeki tercümesinin ne olabileceğine bakmamız gerekir. Bu durumda asıl önemli olan, bu karşılaşmaların, birlikteliklerin ve ayrılıkların anlamıdır. Bu anlamlar bize neden böyle bir tanıklığa ihtiyaç duyulduğunu da açıklayabilir. Bu tanıklık, geometrik çokgensel bir formda karşımıza çıkar. İlk olarak aslında bölgeye gelen güçlerin ve bölge insanının karşılaşmasının bir tanıklığıdır. Yani bölge inancına yabancı, dışarıdan bir işgal gücünü temsil eden askeri gücün varlığının tanıklığıdır. Bölgede Keykubat'tan başka hiç bir kişi ve gücün böyle mitik bir öyküye konu olmadığını düşünürsek, o zaman bu bölgeyi fiziki olarak işgal eden yegânekuvvet olduğuna işaret eden bir tanıklık da olması gerekir. Başka bir sebep ise Selçuklularla bir iletişim dili/ortaklığının varlığı olabilir. Çünkü Selçuklu yönetiminin kullandığı Farsça (Güvenç 2003, 133), bölge insanın konuştuğu *Kurmanci* akraba dillerdir ve iletişimi mümkün kılmaktadır. Keza, Alaattin Keykubat devresinin,

tam hâkimiyete ulaştığı devreler MS. 1200 -1228 yılları arası olduğu düşünülürse, burada daha önceden kendine özgü güçlü bir inanç sisteminin varlığı söz konusudur. Bu durumda, dışarıdan özellikle 'H*orasan'dan geliyoruz'* iddiasını taşıyan *Bamasur* ve *Kurêş* gibi dinsel akımın temsilcileri, bu devrelerde ya da yakın bir tarih önce gelmiş olmaları gerekmektedir. Bu da *Dewrêşger*'in tanıklığının daha çok *Bamasur* ve *Kurêş*'in bölgedeki resmi olarak ve yerli halk tarafından kabulüne olan bir tanıklığının ifadesi olduğuna götürür. Dolayısıyla bu tanıklığa ihtiyacı olan Bamasur ve Kuréş'in durumudur, çünkü onlar dışarıdan gelenlerdir. Kendilerini ve konumlarını bölge halkına ispat etmek için *Dewrêşger*'in tanıklığına ihtiyaç duymaktadırlar. *Dewrêşger*'in tanıklığı, bölge açısından en üst düzeyde bir tanıklık anlamına gelir. Bu tanıklıktan sonra onlara yer ve yurt edinme hakkı tanındığını da *Kurêş*'in ateş fırlatarak *Zevê'*ye ve *Bamasur'*un da *Moxındi*'ye yerleşmesini izlemekteyiz.

Bu durumda hiyerarşik olarak neden *Bamasur* ve *Kurêş'*in daha üstte konumlandığı sorusu akla gelebilir. Buna verilecek ilk elden yanıt, kendini ispat ve kabul etme, geriliminin –günümüze kadar devam eden- bir ürünü olabileceği yönündedir. Günümüzde, *Dewrêşger* geleneğine baktığımızda belli bir kendine güven, dinginlik ve rahatlık gözlenirken, yani bir rekabet ilişkisine girmeyen bir durum söz konusu iken, *Bamasur* ve *Kurêşan* geleneği bu gerilimi "baba" unvanlarıyla ve Ahmet Yesevi ve Mahmut Hayrani gibi kişiliklerle eklemleyerek, kendilerine şecere bulma çabası içine girerek devam ettirdikleri rahatça görülebilir. Bu köken arayışı, hala '*dışarıdan gelme'* iddiasının bir devamı olarak düşünülebilir. *Bamasur*, künye değiştirerek *Baba Mansur* olurken, *Kurêş* ise *Kureyş Baba* olarak Türk/çeleştiler. Oysa *Kurêş*'in ocak kurduğu köyün adı *Dewê Kures'*dur. Yani *Kurêş*'in köyüdür. Yine *Bamasur*'un ocağı olan *Moxındi'*deki duvara '*Duwarê Bamasur*/Bamasur Duvarı' denir. Kimse '*Duwarê Bawa Mansur*' olarak telaffuz etmemektedir.

IV.10. *Bamasur* ve *Moxındi*

Buradan *Bağin*'e en yakın yerlerden biri olan ve *Bamasur*'un yurtlandığı *Moxındi*'ye ve *Bamasur'*un yerleşim öyküsünü içeren kurulum mitine bakacak olursak; *Bamasur'*un yerleştiği *Moxındi*, şimdi Mazgirt ilçesine bağlı bir belde statüsünde, küçük bir yerleşim yeridir. Küçük bir vadinin yamacına kurulmuştur. Nüfusu 2008 yılı itibariyle 810 kişi kadardır ve son seçimlerde neredeyse kaldırılacak olan bir belediyesi vardır.

Fotoğraf IV. 15. *Bamasur* ve *Trawi'nin* yaşam mekânı olan *Moxindî* / Darıkent, 2010, Dilşa Deniz

Moxındi'de *Bamasur Ocağı*/Aşiretinin lider konumundaki ailesi olan *Mal a Seyüsên* (Hüseyin Doğan) vardır ve ocağa onlar bakmaktadırlar. *Mal a Seyüsên* kendi ocak ve aşireti içinde en tepede olan, yani kutsiyet ve dolayısıyla da önem açısından en üstte konumlanan bir kaç aileden biridir. Bu aileden sonra da onlara yakınlık derecesine göre diğer aileler bu hiyerarşik konumdan faydalanırlar. Bugün ocağın üzerinde Hüseyin Doğan'ın oğlu olan Haydar Doğan'ın ailesi yaşamaktadır. Haydar Doğan 2010 Şubat'ında hayatını kaybetmiştir. Şimdi ocağın başında eşi ve amcasının oğlu ile evlenen kızı Elif vardır. Elif'in evli olduğu Veli Doğan, Hüseyin Doğan'ın kardeşi olan *Seymemed*'in oğludur. Annesi *Kurêşi'*dir. Yörede kadının ismi hiç kullanılmadığından çok yakınları hariç herkes, onu aşiretinin ismi olan *Kurêşi* lakabıyla bilinir ve öyle çağırtır. Haydar Doğan'ın kendi oğlu yurt dışında yaşamaktadır. Veli Doğan'ın ocağın hizmetini üstlenmesinde bir iç güveysi olarak görünürse de, mevcut durumda böyle bir sıfat söz konusu değildir. Çünkü Ocak tüm aileye aittir. Büyük kardeş zamanında hizmet etmişse de bu, diğer kardeşlerin oradaki hak sahipliğini engellemez. Bu durumda Veli bir damat değil, bizzat ocağın hak sahiplerinden biri olarak orada karşımıza çıkar.

Fotoğraf IV. 16. Diktiği bastonundan yeşerdiği söylenen *Bamasur* ağacı. *Moxindî* / Darıkent, 2010, Dilşa Deniz

*Bamasur'*a ait bir dizi aidiyet sembolü vardır *Moxındi'*de. Bunlardan ilk *Bağin* tarafından gelip *Riçik* Köyünden *Moxındi'*ye girmeden yaklaşık iki kilometre uzaklıkta, yamaçta bir çeşme vardır. Buna '*Kaniya Bamasur*/*Bamasur* Çeşmesi' adı verilmiştir. Şimdilerde bile insanlar bu çeşmeyi ziyaret edip mum yakmakta, dileklerde bulunmaktadırlar. Buradan geçerken bu çeşmenin suyundan içmek için özel bir çaba harcarlar. Buradan *Moxındi*'ye gelindiğinde, bugün ocağın bulunduğu yerin karşı yamacında büyük bir taş, bu taşın üzerinde bir Dardağan/Çitlembik ağacı ve hemen yanında bir çeşmenin olduğu ilk durduğu mekân vardır. Kürtçenin *Kurmanci* lehçesinde *Tawi*/dardağan/çitlembik ağacının ismidir. Bu ağaç bölge kültüründe önemli bir ağaç türüdür. Kabuğu soyulduğunda odunsu yapısı oldukça beyaz, pürüzsüz, kaygan ve dayanıklıdır. O yüzden bölge kültüründe "Y" harfi şeklinde kesilip bir tür nazarlık ya da amulet olarak kullanılan bir ağaç türüdür. Bu minik ağaç parçacıkları, üzerinde bulunduğu varlığı korusun diye başta çocuklar olmak

üzere, hayvanlara (buna sevilen köpekler de dâhildir), en değerli mal varlığı olan yağ ve çökelek yapımında ayran yayılan yayıklara, evlere, odalara asılarak yaygın bir kullanıma kavuşur.

Keza bölge kültüründe önemli bir kutlama olan ve her yıl Aralık ayının sonunda, bölge halkının tabiri ile '*bizim hesapta*' 25 Aralık, miladi takvim olarak da 6-8 Ocağa denk düşen bir tarihte kutlanan *Gaxend* yemeğine de, belli varlıkları sembolize etmek için kullanılır. Bu ağaç parçacıkları, yemeğin yenmesi esnasında kaşığına gelen kişi üzerinden, bir tür geleceğinin yorumlandığı semboller olarak kullanılırlar. Bu semboller, *hevcar, dewlet, qısmet* olarak çeşitli şekillerle sembolize edilirler. Bu semboller karasaban şeklindeki *hevcar,* düz bir dört beş santimetreuzunluğunda ve tam ortasına atılan bir çentikle belirlenen *dewlet*, aynı uzunluk ve bu kez de uç tarafında çentik bulunan *qısmet* olarak üç adettirler. *Dewlet*i bulan akıl ve parasal zenginlik, *Kısmet*i bulmak kısmet bolluğuna, *hevcar'ı* bulmanın ise bol ekinli bir yıl geçireceğine yorumlanır. Daha sonra *hevcar,* o yılın buğday stoku -ki genellikle evin bir bölümünde büyük tahta ya da sıvalı olarak yapılan ambarların ya da buğday çuvallarının- içine konurken, *dewlet* ve *kısmet* ise evin içinde bir yerlere konularak, bütün bu dileklerin eve gelmesi için bir tür organize edilirler. Bu durumda kime gelirse gelsin, yani kim aracılığıyla gelirse gelsin evin hanesine, yani kolektif haneye yazılacağından, aslında tüm aile için istenen dilek ya da yapılan bir büyüsel eylem olarak karşımıza çıkarlar. *Tawi/*dardağanın, nazar için iyi olduğuna inanıldığından, sonuçta bulunduğu mekânı nazardan, kötü bakış ve emellerden koruduğuna bu semboller üzerinden ulaşılmaktadır. Bu sembolleri bulan kişinin önemi ise sadece gerçekleşme oranındaki uğur üzerinden ve ailenin ortak iyiliğinden pay alma olarak kendisine dönecektir.

Zırfet denen yemek, kalınca bir hamur parçasının önceden yakılmış büyük bir ateşin, meşe ağaçlarının külleri altına gömülerek pişirilen, piştikten sonra üst tarafı geniş yuvarlak bir kapak halinde kesilip, içi bir tepsi gibi oyularak çıkarılır. Çıkarılan bu iç, elle ufak ufak parçalanarak geri bu tepsi halindeki ekmeğin içine doğranır. Doğranan bu ekmeğin üzerine sarımsaklı *çûrtan* (topaklar halinde güneşte kurutulmuş çökelek)/kurut ayranı ile ıslatılır. Kurut ayranı, bu katı çökelek topaklarının sıcak suda ıslatılarak, yavaş yavaş ovulmasıyla elde edilir. Üzerine bol tereyağı yakılarak dökülür, biraz dinlendirildikten sonra ortaya konularak elle veya kaşıkla yenilir. İşte bu yemeğin içine gizlenen bu semboller, yerken kaşıklarına rastgelen insanlara o yıl, onun sembolize ettiği

anlamda uğur getireceğine yorulur. Bu elbette katı olarak inanılan bir öngörme olmaktan öte, bir tür gelecek okuma eğlencesi, yani yeni yılı karşılama eğlencesi olarak düşünülür ve kabul edilir. İşte bu türden bir işlem için bu ağaç dallarının kullanılması, ona bir tür uğurlu, koruyucu gizemli bir özellik yüklenen bir ağaç olma özelliğinde olduğunu bize gösterir.

Bu ağaçla ilgili, ağacın *tawi* olarak etimolojik anlamını da *Bamasur* ile ilişkilendirenler vardır (Muxundi 2009). Bu yaklaşıma göre, *Kurmanci* lehçesinde '*ta*' anlamı genç fidan, ağaç anlamına gelen bu sözcük ile "onun" anlamına gelen iyelik zamiri '*wi'*nin birleşiminden oluşarak, '*onun ağacı/Bamasur*'un ağacı' anlamında bölge diline yerleştiğini söyler. İlk ocaklandığı yerdeki taş ve '*tawi'* ağacının onun bölgedeki yerleşim öyküsünün kanıtı olduğunu söyler. Bundan bir süre sonra burada bir ev yapmaya karar verir *Bamasur.* Evi yapmaya başlar ve yaklaşık olarak bir metre yüksekliğine kadar örer. Bunu duyan *Kurêş Bamasur*'u ziyaret etmeye karar verir. Öyküye göre bazen tek, bazen örülmüş üç siyah yılanı kamçı yapar ve bir yabani ayıya binerek *Moxındi*'ye doğru yola çıkar. *Moxındi*'ye yaklaşınca *Bamasur*'a *Kurêş*'in ayıya binmiş kendisine geldiği haber verilir. Bunu haber alan *Bamasur,* ayıya binmiş gelen kimine göre kardeşi, kimine göre ikrarı olan *Kurêş*'i karşılamak ister. Bunun üzerine yaptığı duvara biner ve '*ya cedê mın de here/*ya ceddim yürü' der. Bunu üzerine duvar yürümeye başlar ve *Kurêş*'i karşılar. Karşılaşma, bu günkü ocağın bulunduğu yani duvarın yürüyüp durduğu yerde gerçekleştiği söylenir. Kendisine karşı duvarı yürüterek gelen *Bamasur*'u gören *Kurêş,* ayıdan iner ve *Bamasur'*un elini öper. Buna itiraz etmeye kalkışan *Bamasur*'a '*yok, ben canlıyı yürüttüm, sen cansızı yürüttün. Senin yaptığın daha büyük bir keramettir'*der. Bunun üzerine '*Kurêş, Bamasur'un eline gider'* yani ona *talip* olur. Diğer türlü bir anlatımla *Bamasur, Kuréş'*in *piri/mürşidi* olur.

Bu kurulum mitinde, karşımıza bölge inancının ve kültürünün yapısının pek çok segmentini görebiliriz. İlk olarak iki erkeğin karşılaşması önemlidir. Kadınlar orada yokturlar, adeta görünmezdirler. Oradaki atmosfere ve arkasındaki algıya baktığımızda, bu kutsal doğaüstü kudretler, erkeklere bahşedilen ve sadece onların dünyasında geçen, kadın cinsini dışarıda tutan bir özellik vardır. Bu görünmez kadınlığa karşın, erkeğe/erkekliğe işaret eden bir sembolizm zenginliği mevcuttur. Bu sembolizm zenginliğinde semboller, doğrudan erkekten bahsetmek yerine, ona atfedilen özellikler ve

bunun sembolik dolaşımlarında rezervlenmiş durumdalar. Bu rezervler gerektiğinde tüm hukuku ve yaptırımları ile uyandırılabilir bir şekilde tutulmaktadırlar.

Olaylar daha önceki mitik öykülerde de görüldüğü gibi, genellikle ev dışında yani kamusal alanlarda geçerler. Bunun tercümesi, sadece erkeklere açık bir alanda ki bir rekabet karşılaşması halinde, seyirci olarak bile kadınların bu alanın içine sokulmadığı, bu yüzden de onların görüngüsüne yer verilmediği şeklinde bir tercümeye ulaşılabilir. Bu mitte, fiziksel ve eril kudretin nasıl öne çıkarıldığını çok net olarak görmekteyiz. İnanç sisteminin temel ifadesi olarak *el ele el hakka* döngüsünün üzerine monte edildiği, döngüsel hiyerarşi vardır ve bu eril döngüsel hiyerarşinin en temel sembolü *el öpme* ilişkisidir. El öpme, fiziksel ve/ya ruhani bir güç ilişkisine işaret ederken aynı zamanda güçlü olana kayıtsız şartsız saygıyı da inşa eder. Dersim sisteminde bu saygı ilişkisi, inanç sistemi içinde sistematik ve yapısal bir forma kavuşturularak, doğuştan başlayan bir zorunlu gönüllülük şekline dönüştürülmüştür. Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, *Bamasur,* hem duvarı ören kolun kas kuvvetini, hem de bir cansızı yürütebilecek kadar bir ruhani *(spiritual*) eril kudretin sahibi olarak ellerinin öpülmesini, önünde eğilinmesini hak ettiğine dair bir anlam taşır (D. Deniz 2008, 64-65). El, böyle bir semboldür.

Bedensel sembolizm Dersim inanç sisteminde önemli bir yer tutar. İleride de bahsedileceği gibi bedenin her parçası bu anlam aktarımının bir aracı olarak kullanılmaktadır. "İnsan bedeni tahmin edilenden daha fazla sosyal bir araçtır. Esas olarak Fiziksel etkilerin küçük olduğu sembolik bir araçsallıktır" (Firth 1974, 18). İşte bu sembolik araçsallıkta, fiziksel güç, doğaya hükmetme, duvar yürütme gibi eril kudreti sembolize eden 'el' kullanılmaktadır. El öpme sembolizmi üzerinden de, erillik durumunun en önemli yapısını, yani kutsallık mertebesini kan bağıyla babadan oğula taşımada anlamlı hale gelir ki bununla erillik tavan yapar.

El öpme üzerinden kurulan bu sosyal hiyerarşik düzenleme, babadan oğula geçirilerek bir yapısal forma kavuşturulmuştur. Toplumsal yapıda bir tür iskelet rolü üstlenen ve *el öpme* ile sembolize edilen bu yapının bağlayıcılığını, yani işleyişini/kullanılabilirliliğini de inanç üstlenmiştir. Babadan oğula akarak sonsuza kadar devamlı hale gelen bu ilişki, pirler/raywer ve mürşitler tarafından sürekli bir dolaşımda tutulmaktadır. *Rê/Yol*, ileride de değinileceği gibi adeta bir damar sisteminin soyut bir hali gibi şekillenmiştir. Hücreler olarak talip ailelerine, bu sistemdeki besinler ve atılması gereken toksik maddelerin dışarıya taşınmasını *Rê/Yol* hizmetlileri olan bu kişiler üstlenmektedirler. Yani bu kişiler,

sistemi sürekli olarak besleyen, ihtiyaçlarına cevap bulan, onları canlı, güçlü ve sürekli olarak ilişkide tutan unsurlardır. Bu taşıyıcılıkta kullandıkları araçlardan ve belki de en önemlilerinden biri mitik öyküsel formlardır.

El öpme sembolizmini konu alan *Bamasur ve Kurêş'*in karşılaşması mitindeki yığımsal sembollerde ilk göze çarpan şey, ayı ve duvar sembollerinin seçimidir. Özelliklerine göz attığımızda birinin doğal, birinin insan yapımı varlıklarla sembolik kullanıma sunulduğunu görebiliriz. Bu durumda, bunların karşılaşmasının sembolik anlatımdaki amacına ve önemine bakılmasını gerekli kılar. Karşı karşıya getirilen bu *karşıtlık/zıtlık* durumunun en önemli özelliği, birisi yine kültürel kurgulu doğanın zaptını, ötekisi ise kültürün kontrolünü sembolize ettiği şeklinde okumamız mümkün. Dolayısıyla ayı, doğanın insan karşısındaki gücünü temsil ederken, duvarın ise insan yapımı ve özellikle de doğaya karşı korunma aracı şeklinde doğanın gücüne karşıt üretilmiş eril bir çabanın seti/kalkanı olarak görebiliriz. Antropolojide doğa-kültür karşıtlığı olarak tartışılan önemli bir konuya işaret eder. Bu teorik tartışmanın bir tarafında, insan türü ve onun eril gücünün, doğaya kafa tutmasını, doğayı kültürel üretimlerle "alt eden", ona set çeken bir gücün ifadesini tanımlamaktadır. Böylece, hem duvarı yapanı ve hem de ayıya binenin erilliği/kültürünü doğanın egemeni/muzafferi olarak kurmaktadır. Bu mitte de bu egemenlik/güç/iktidar ilişkisi, hem doğaya karşı, hem kadınları dışarıda tutarak kadına karşı ve hem de kendi içinde erkeklerin hiyerarşik olarak sınıflayarak kendi içindeki erkeklere karşı bir sınıflama kurgusuna tabi tutulmaktadır. Bu durumda her şeyin egemeni olarak erkekler ve onların da derecelendirilmiş kutsal soylarının kültürel olarak kurulumunu sağlayan bir söylemin bu mitik öykü üzerinden sabitlendiğini söyleyebiliriz.

Doğayı sembolize etmek üzere ayının seçimi de önemli bir duruma işaret eder. Burada *sembolyığımı*, hiyerarşisi ve anlamlarının dizilimini çok net olarak görebilmekteyiz. Bu mitle, kendi türü içinde yaratılan bir hiyerarşiye benzer şekilde, yine güce dayalı olarak doğadaki diğer canlılar içinde de yapılmaktadır. Hayvanların biyolojik varlıklar olmasının ötesinde, insanlar tarafından, doğanın kültürel olarak yeniden kurgulanmasından kaynaklı imajları vardır. Yani kültür içinde yeniden anlamlandırmaya tabi tutulmaktadırlar. İşte bu anlam kurgusu içinde ayı sembolü kullanılmıştır. Çünkü ayı, Dersim coğrafyası ve dolayısıyla kültürü içindeki kurgusu, en *güçlü/tehlikeli* ve dolayısıyla önemli olarak kurulmuştur. Bu payeyi almasının altında ise ayının çok "yakın ve gerçek" olması yatar. Bu nedenle hayvanlara yönelik hiyerarşik sınıflamada, güç en önemli etken olarak

karşımıza çıkar. Her ne kadar, diğer kültürel anlatımlarda hayvanlar arasında yapılan güce dayalı bir sıralamada *şêr*/aslan karşımıza çıkarsa da, Dersim coğrafyasında aslan günlük yaşam içinde karşılaşılan bir hayvan değildir. Dolayısıyla da kültürel *yığımsal sembolleme* sistemi içinde bulunmamaktadır. Daha sonra Alevilik söylemi ile bir miktar bu kültüre dâhil olmuşsa da, günlük kullanımda güç sembolü olarak kullanıma daha az uygundur.

Aslan ile ayının güç sembolü olarak kullanımda tercih edilmesini etkileyen başka bir sebep daha vardır. Ayı ve aslanın*kutsal ve kutsaldışı* olarak bir sınıflamaya tabi tutulmaları. Ayı kutsaldışı ve tehlikeli bir gücü sembolize ederken, aslan inanç içinde kutsalı sembolize eden bir hayvan olarak kullanılmıştır. Böylece ayı, insana günlük yaşamda zarar veren, bir anlamda sadece kaba güç ve zararlı bir yaratık olarak kurgulanırken, aslan günlük yaşamda karşılaşılmadığı için fiziksel anlamda tehlike algısı yaratmayan, dolayısıyla da kutsalı ve gücünü temsilde kullanılan bir sembole dönüştürülmüştür. Bu algı, günlük dile çok net yansır. Örneğin bir kişi için '*Wekı şêre/*aslan gibidir' dendiğinde bunun anlamı, o kişinin *güçlü ve hızlı* olduğu, işi başaracağı anlamına gelir. Bir kişi için '*Wekı hûrçe*/Ayı gibi' dendiğinde ise onun *kaba saba ve güçlü olduğu* anlamına gelir. Aslanın kutsiyet ilişkisi de bölgede Ali'nin başka bir sembolü olarak kullanımından ileri gelir. Ali'nin ise Dersim'deki algısı, daha sonra reinkarnasyon ile ilgili değinileceği üzere oldukça farklıdır. Aslan, mitlerde bu nedenle yer almamaktadır çünkü mitlerde kültürel gerçek karşılaşmalar inandırıcılık açısından önemlidir. Daha da ötesi, çok eski olan bu mitik metinler, o coğrafyada olmayan varlıklardan ve onların fiziksel özelliklerinden haberdar olmadıkları için, kendi gerçek fiziksel çevrelerindeki karşılaşmalarından bahsetmektedirler. Dolayısıyla bölgede ayı ile temas çok gerçek ve sıktır. Bu iri ve fiziksel olarak güçlü olan varlıkla karşılaşma aynı zamanda ciddi riski de içinde barındırır. Bu risk, ayının kontrol edilemez, tehlikeli gücüne atıfta bulunur. Bu potansiyel tehlike olan ayıyı, Dersimli'nin zihninde hayvanlar içinde, insanların kendi beyinlerinde yarattığı hiyerarşinin tepesine koymasının da temel nedenidir. O, biyolojik varlığından bağımsız olarak, insanın sosyal/kültürel dünyasında bu temsille yerini almıştır. Bu mitte de eril gücün önemini kurmasına araçsallık yapmaktadır.

Bu mitte, iki erkek ve ayı karşılaşırken, ayının cinsiyetine dair bir söylem yer almasa da anlatımda ayının da erkek olduğu şeklinde garip bir hissiyata ulaşır insan. Kaldı ki dişi dahi olsa, yine sırtında kendisine hükmeden bir eril gücün ensesinde olması şeklinde ifade

edilmesi, bu anlamda bir bütünlük yaratır. Dolayısıyla bu mitik metindeki en önemli söylem, eril gücün ifadesi olarak karşımıza çıkar. Bu fiziksel eril gücün belirleyici yanı, tehlikeli ve zorla ele geçirilmenin ifadesini içermesi ve ayı sembolü de böyle bir söyleme ulaşmaktadır. Erillik, güç ve gücünpotansiyel bir tehlikeyi barındırma özelliğiçok önemlidir. Güç, içinde potansiyel bir tehlike barındırmazsa onu baskılamanın bir önemi olmayacaktır. Çünkü önemsenen, salt gücün kendisi değil, bu gücün taşıdığı potansiyel tehlikedir. Bu yüzden de, gücü kontrol altına alınmış (evcilleştirilmiş) bir deve, ya da manda gibi bir hayvan değil, gücü öldürücü bir pozisyonda, "vahşi" olması nedeniyle zaptının zor olduğu bir sembolün kullanılması önemlidir. Bu durumda doğanın gücünü temsil eden ayıya binmek, onu kendi hizmetine almak aslında doğaya hükmetmek, doğayı kendi hizmetine almak anlamını taşır. Bu mitte bu yapılmaktadır.

Yılanın bu mitteki yan sembollerden biri olarak seçilmesi de anlamlıdır. Yılanın en önemli özelliği, potansiyel olarak her yılanda mevcut öldürücü bir başka güçtür: Zehir. Burada zehir aslında bir tür olumlu bir vurguya kavuşur çünkü öldürücülük bir kuvvet/güç sembolü olarak kullanılmaktadır. Doğadaki bir canlının rezervinde bulunan bu güç/kudret, potansiyel bir tehlike taşıdığı için önemlidir. Ayının öldürücü kuvveti büyük/ağır ve öldürücü bir potansiyel olarak kurulurken, burada da tersi bir yönden bir tehlike kurulumu vardır. Yılan küçük, görünmez ve öldürücü, dolayısıyla potansiyel olarak tehlikeli bir varlık olarak kurulmaktadır. Görünmezlik ve dolaşımda olmak bu anlamıyla gizil güç analojisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü o güç de görünmez ve sürekli olarak hareket halinde, her an yanı başınızda olacak şekilde kurgulanmaktadır. Yani o da kontrol dışı, öldürücü/zehirli gücün sembolü olarak mitte yer almaktadır.

Bu potansiyel öldürücü güç, mitik bir babanın, bir erkeğin elinde oyuncak hale getirilmiş, kontrol altına alınmış ve hizmette kullanılmış olarak ifadesi, eril/kutsal kişilerin güç ve kudretini birkaç misli arttırmaya yönelik bir söylemdir. İşte ayıya binme ve yılanı eline kamçı yapma, bu gizil/eril kudretin yani atanın, her iki kontrolsüz ve potansiyel tehlike içeren gücü ele geçirildiğinin de ifadesidir. Bu, doğadaki en tehlikeli iki gücün ele geçirdiğinin ilanı anlamına gelir. Bu iki gücü, cansız bir varlığı –ki rast gele bir varlık değil- bir duvarı yürüten bir gücün önünde eğilmeye götürmenin anlamı, kutsal atanın ördüğü duvarın sahibini, doğadaki tüm güçlerin hâkimi olarak ilan ederek, 'ata/ocak' kültünün yerleşmesini, buna engel olabilecek mevcut karşı çıkışlar için bir gözdağı, korkutma aracı olarak kullanılması çok yüksek bir ihtimaldir. Böylece, bu kişiyi oradaki

en üst hiyerarşiye koyacak ve orada yerleşmesini güvenli ve uzun ömürlü kılacak bir mühendislik projesi olarak yerini almıştır. Bu inanç mühendisliğinin en önemli kozu, kutsal atanın sahip olduğu gizil gücün potansiyeli olarak kodlanmıştır. Babadan oğula aktarılan gizil/potansiyel öldürücü güç, böylece onun izleyicileri olan ve *seyit* olarak adlandırılan soyundaki erkekler üzerinden sürekli olarak var olacaktır. Bu nedenle *seyitlik* kurumu içinde, potansiyel olarak bu gücü içinde barındırdığı '*çêlıkê mêr bê ağu nawi*/yılanın yavrusu ağusuz olmaz' şeklinde formüle edilmiştir.

Bu potansiyel, babadan oğula devreden gizil gücü *seyitlik* payesine sahip *Kurêş*'in elinde taşıması, *Kurêş'*in de *Bamasur'*un elini öpmesi bu potansiyel gizil gücün sistem içindeki akışının ayırt edici bir ifadesi olarak inancın hiyerarşisini de anlatır. Dolayısıyla, *Dersim* inanç sistemi içinde, yılanın kutsal kabul edilme durumu her zaman mevcuttur. Özellikle çoğu aile, *tewerık*/ziyaret olduğunu söylediği ev yılanları olduğuna inanırlar. Bunların bir kısmı da gerçektir, yani evlerde bu türden yılanlar vardır. Bu durumlarda gerçekten de bu yılanlara dokunulmamakta ve onlardan korkulmamaktadır. Kendi duvarları içindeki bu yılanlara, *tewerık* yani kutsal obje olarak hitap etmekte ve onlara kutsal varlıklar olarak davranılmaktadır. Kendileri dışında başkalarını da onlara zarar vermelerine izin verilmemektedir. Adeta birbirlerini korumaktadırlar. Ocak sahipleri yılanları, yılanlar ocak sahiplerini "korumaktadırlar"; dışa karşı içeridekileri koruyan ve gizil gücün/ kutsal atanın denetiminde/hizmetindeki görevliler olarak.

Buradan mitteki duvar ile bağlantı da başka önemli bir sembolik anlam taşır. *Kurêş*'in hükmü altında, dolayısıyla gücünü bir mitik atanın eline bırakan varlıkların duvarın sahibine itaatini, yani ona tabi oluşunun metinsel anlatımı burada tam olarak netleşiyor. Dolayısıyla zekâsı ve içindeki gizil gücü ile doğanın gücüne hükmeden, ona karşı yarattığı seti/duvarı ile üstün insan/mitik atanın*/seyidin* elleriyle yarattığı kültürel güç ve bu gücün tedavüle akışına işaret eden bir olgu olarak karşımıza çıkar. *Kurêş*'in duvarı yürüten *Bamasur*'un elini öpmesi, ona tabi olmaya rıza göstermesi, doğaya karşı bir adım daha gelişmiş olan kültür basamağına verilen önemi de ortaya koyar. Buradan *yığımsembolik* anlamında duvar, oldukça önemli ve özgün; özgünlüğü ise bir kaç açıdan ele alınabilecek bir sembol olarak karşımıza çıkar. Birincisi, "insan ile doğanın tehlikeleri arasında örülen koruyucu bir settir. Onun rüzgârına, suyuna, soğuk ve sıcağına, vahşi hayvanlarına karşı insanı korur. Bu (erkek)insan aklı ve gücü ile yapılan bir settir. Bu nedenle direkt erkeğe onun aklına ve gücüne işaret eder. Bu akıl ve güç onun

yaratıcılığının göstergesidir. Doğadaki gerçek yaratıcı konumuna sokar onu" (D. Deniz 2008).

İkinci olarak*duvar,* kök salma ile ilgili bir kavramdır. İnsanın doğada mekâna tabi olmaksızın rastgele dolaşımdan, yani hayvanlar gibi ihtiyacı olduğu bir yerde konaklamadan, mekânsal tabiiyet olmaksızın dolaşımdan çıkaran ve dolayısıyla damekânsal aidiyete taşıyan bir durum olarak karşımız çıkar. Doğadan kültüre geçişi sembolize ederek, hayvanlar âleminden yani doğal olandan sıyrılarak üst hiyerarşiye geçişi sembolize eder. Bu nedenle, bu kök salma durumu *ocak* kavramı ile kutsallaştırılır. Örneğin *Bamasur*'un ocağı konumunda olan *Duwaré Moxındi'yé* /Mohundu Duvarı, bugün özel korunan, dilek dilenen, kurban kesilen ve cem tutulan bir merkez durumundadır. Bir ocaklık sembolü olarak korunmaya alınmış olup, bir soyun da duvarı konumuna getirilmiştir. Bu ocağın sahibi olan aile de, *Bamasur* aşireti içinde hiyerarşik olarak en üstte konumlandırılarak, en kutsal sayılan, en saygı duyulan ailesi olarak *yığımsembolik* konumuna oturtulmuştur. Kendi aşireti içindeki bir tür *asilzade aile* muamelesi görür. Bu yanıyla merkezden çepere bir konumlanma ile aşiret/ocak içinde de bir tür aristokrasi, asilzade sınıfını da kuran bir durum oluşturmaktadır.

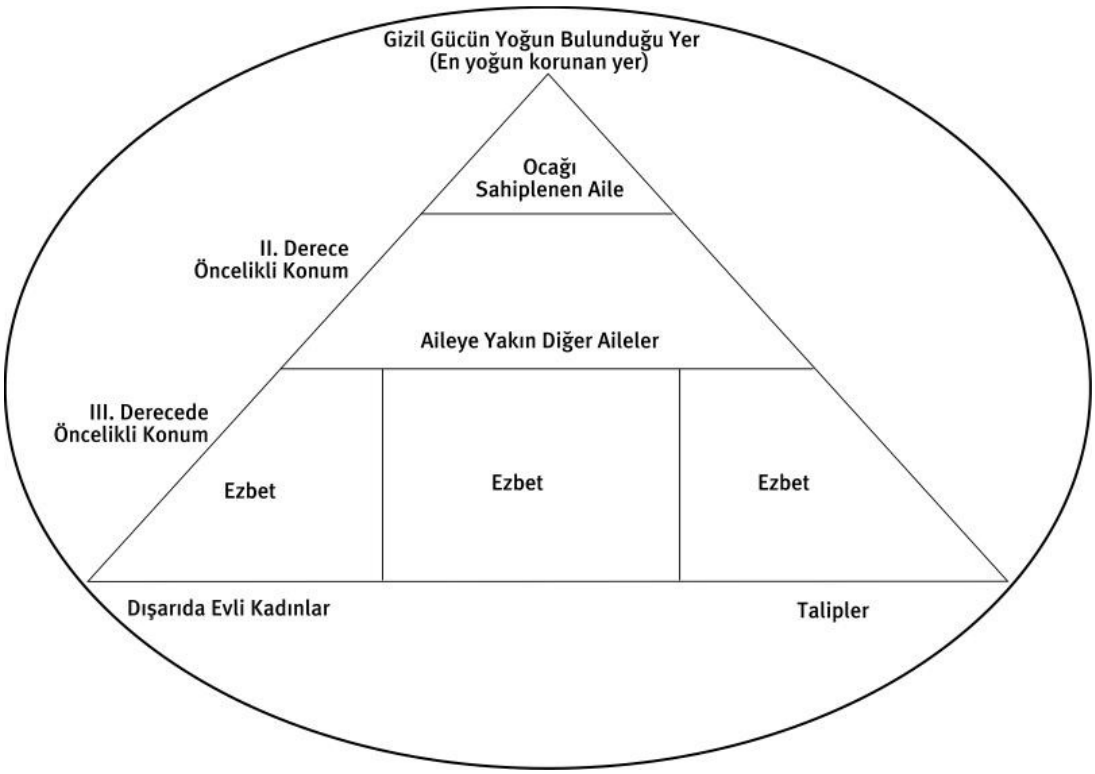
IV.11. Ocak/Ata Kültü

Ocak kutsallığı, inanç sistemi içinde ocak/ata kültünü omurgasını oluşturan ve dolayısıyla da *Dersim* Aleviliğinde önemli ve güçlü bir semboldür. Soyun saflığını, evlilik tabusunu işleterek yeniden üretiminin örgütlenmesini de organize eder. Dersim sisteminde, ocakaynı zamanda yaşamın, canlılığın, varoluşun ve devamının sembolü olarak, bir öncekini bir sonrakine bugünden bağlayan ısı enerjisinin, yani ateşin bulundurulduğu ana noktadır. Dolayısıyla, *ocağın tütmesi* analojik olarak soyun/inancın devamı anlatılır. Bu nedenle, Dersim Aleviliğinde *eşik-ocak-duvar* kendilerine saygı gösterilen özel alanlara dair sembolik tasarımlardır. Böyle bir mekâna giren bir *Dersimli*'nin ilk ibadet ettiği/öperek saygı gösterdiği yerdir. Kapının kenar eşiği, hatta saygıyı baskınlaştırmak için eğilerek, basılan eşik öpülerek içeri girilir. Evin orta direği ve ocağın duvarı da bu saygı gösterisinin hedefleri arasında önemli olarak yerlerini alırlar. Dolayısıyla manevi hiyerarşi, kapı eşiği, direk ve en üst aşama olarak ocak şeklinde sembolleştirilerek saygının sunulacağı noktalar olarak sistem/mekân içine yerleştirilmişlerdir.

Duvarın, bu inanç sistemi içinde secde edilen, öperek niyazda bulunulan bir mekân olarak kurulmuş olması, duvar sembolünün ne kadar derin bir anlam içerdiğini, inanç içindeki işlevinin ne kadar geniş bir anlam üzerinden yürüdüğünü de gösterir. O zaman bu anlam duvarın kendisine değil, -öyle olsaydı herhangi bir kişinin duvarı da bu işlevi görecekti- duvarın sahibi olan soyun erkeklerine aidiyetiyle ilişkilidir. Dolayısıyla "kutsal erkeğin" kutsal ellerinin, kutsal soyunun ve kutsal akışkan/gizil kudretin, yeniden üretim enerjisinin kurulduğu, devam ettirildiği ve korunduğu bir sembol olarak duvarın anlamlandırıldığını görebiliriz.

Bu yeniden üretim, koruma kollama sadece kutsal soyun değil, kutsal soya tabi olan, yani bu soya talip olan diğer aşiretlerin de koruyucusu ve kollayıcısı olarak, bu kültürel sistem içinde kurulur. Bu kurulum, ancak bu şekilde devamlılığını koruyabilir ve hiyerarşisini devam ettirebilir. Yani kendi tedavül/değer alanını yaratabilir. Bu tedavül alanı, onu adaletin sembolü ile de birleştirerek vazgeçilmez kılar. Duvarlar, bu yüzden bu kültürel anlamlılık alanı içinde, yani *yığımsembolik* kozmoloji içinde, talipler tarafından adalet, sosyal dayanışma ve diğer pek çok sorunlarını çözmek için başvurdukları birer sembole dönüşürler. Bu adalet sisteminin en kutsal yargıçları, elbette bu kutsal soyun *akışkan ve her daim var ve güçlü* olan soyun gizil gücü/sahibi/kudretince yerine getirileceği inancı yatar.

Bu adil gizil güç, yaşayan canlı soyun bedeninden çok onların gücünün tükendiği ya da yetmediği, ya da insani bir zaafından dolayı gereği gibi işletilmediği durumlarda, ocağın ya da o kutsal soya ait mekânlarda dolaşımda olduğuna inanılan *gerçek kudret*'in devreye girmesi beklentisi vardır. Bunu en çok pratik dilde ve yaşantıdaki uygulamalardan anlarız. Örneğin bir güç tarafından haksızlığa uğranmış ise, ocak sahiplerine gidilir ve duvarı öpülerek onlardan adalet talep edilir. Bu, günlük dilde '*çun ber duvarê wan/* duvarlarının önüne gidildi' denir. Bu nedenle belli bir adalet talebi ile *duvarlarına* müracaat edilenler, duvarını öpenlere, yani başvuruculara destek vermek ve sorunu çözmek durumundadırlar. Eğer bütün çabaya rağmen bu yerine getirilmemiş ise bu durumda, kendi *xûdixwa/*sahipleri, yani kutsal büyüklerinin yardımına başvurulur ve iş onlara havale edilir. Bu da '*mın hewale yê xwudiyê te kır*/sahibine havale ettim' denilerek beklenmeye başlanır. Bu bir tür üst adalet sistemidir. Bu durumda gizil kudretin belirsiz bir tarihte devreye girip adaleti sağlaması beklenir.



Şekil IV. 1. Ocak ata kültü ve hiyerarşisi. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama: Hüseyin Deniz

Xwûdi/sahip, kavramına dikkat etmek gerekir. Buradaki en önemli nokta atanın gerçek bir "sahip" olduğu vurgusudur. Diğer bir anlatımla, herkes onun mülküdür. Ata kültünün en temel söylemi budur. Ocak ataları, tanrı ile birey arasında bir gizil kudret formu olarak belirirler. Bu belirme insanın, doğanın tanrısal gizil güçlerinin yanında, kendilerini yücelten sahiplik iddiasındaki formlarının ilk ve sık görünen biçimleri olarak karşımıza çıkarlar. Ata kültünün mülkiyet ile çok sıkı bir ilişkisi vardır. Bu, dilde aslında çok net olarak kavramlaşmıştır. Kürtçenin *Kurmanci* lehçesinde *Xwadê* ile *Xwûdi* gibi hem fonetik hem de semantik olarak çok yakın iki kavram vardır. *Xwadê,* tanrının bu dildeki karşılığıdır. *Xwûdi* ise tam anlamıyla sahiptir. *Xwadê* aynı zamanda *Xwûdi*'dir de. Ama atalar sadece *xwûdi*, yani sahiptirler. Tanrı yani *Xwadê* herkesin yaratıcısı ve sahibidir. *Xwûdi* ise ocak atası açısından ocak/aşiretin toprağının, nüfusunun ve taliplerinin sahibidir. Yani kendi ocağının her türlü sahipliğini dâhil eden bir içeriğe sahiptir. Bu da ata/ocak kültünün özel mülkiyet kavramının nedeni ve/ya sonucu olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir. Nitekim Dersim ocaklarının kurulum mitlerinde, sürekli olarak bir

yerleşme/mülkiyet/taliplik ilişkilerinden bahsedilmesi, varsayımı doğrular niteliktedir. Bu durumda, başka bir okuma daha yapmamız gerekir. Bu söylemler başka bir açıdan da onlardan önce bölgede olan halkın mülkiyet ilişkisi açısından farklı bir konumda olduklarını söyler. Zaten duvar sembolü, atanın ocağının/evinin bir barınak olmaktan öte, bir üs/merkez ve mülk olarak kurulumuna hizmet eden bir söylem içermektedir.

Duvarın eril bir yapı olması da, bu anlamda önemlidir. Duvarı örenlerin erkek olması, yani eril gücü gerektiren bir çaba olması nedeniyle bir erkek alanıdır. Duvarın inanç içinde sabit kutsal sembol olarak kurulması, aynı zamanda toplumsal erkeklik ve onun iktidarını da kurar. Bu kurulumu da kutsallaştırarak mutlaklaştırır. Bu yanıyla cinslerarası hiyerarşinin, erkek lehine kuran anlamını sabitler. Bundan dolayı duvarcılık, duvarcı ustası, erkekliğin inşasını başlatan ve bugün bile erkekliğin tekelinde olan bir alan olarak dolaşımda tutulmaktadır. Kadınların bu alandan dışlanmalarının kas gücüyle açıklanması, artık günümüz teknolojisiyle anlamlı olmadığı halde, böyle olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla erkeğin kurduğu duvarlar, erkeğin iktidarını da örerler. Evin/ailenin reisliğinin bu duvarlar içinde gerçekleşmesi de, duvar ve patriarkanın ilişkisinin ne denli güçlü olduğunu gösterir.

Duvarın içindeki alan, hem günlük işleyişteki erilliği, hem de Dersim inancındaki erilliği korur. Böylece duvar, aynı zamanda bir alan belirleme ve o alan içindeki iktidarın kurulumunu sağlayan bir semboldür. Yani erkeğin özel alanını yaratır ki bu da kültür içindeki erkek egemen iktidarın en sembolik ve güçlü/sürekli yanına işaret eder. Bu durumda erkeğin kendi öz soyunu güvence altına alınması ile de ilgili bir durumdur. Bu nedenle, *Bamasur* ve *Kurêş* karşılaşması, bu iki kişinin ve soyunun, kutsal kabul edilmesi, onların bu kendi özel alanı içindeki "soy"un karışmasının engellenmişliği, yani saflığının garantilenmesini söyleme çabasına da işaret eder. Bu durumda, duvar içinde soyun "temizlik/saflık" durumu da soy için korunmuş ve kollanmış olur. Dersim özelinde bu iki kişiden (*Kurêş* ve *Bamasur*) gelen soyun, kutsiyet hiyerarşisinde en üste konularak, "temiz/kutsal soy" kurgusu buna dayandırılmıştır. Bu soy temizliği, gizil güç/kudretle ilişkilendirilerek sağlamlaştırılmıştır.

Kutsal soy, erkek yanlı olarak devam eden ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir özellik taşır. Evlilikle ilgili tabular, Seyit aşiretlerin kendi aralarında evlenmeleri, taliplerle *evlat-ata* ilişkisi gibi *Kurgusal* bir şekilde ensest düzeyine çıkarılması, bu "kutsal/temiz" soy kurgusunun temeli olarak işlev görür. Her ne kadar *Kurêş* örneğinde olduğu gibi yerli

hakla, yani seyit olmayan aşiretlerle evliliğe bir şekilde izin verilmiş olsa da, bu sürecin zamanla bir zorunluluk sonucu aşınmış olma ihtimali güçlüdür. Bu sürecin aşınmasının bedeli olarak soyun biraz "sulanması" olarak, yine bu mitik anlatımlarda var. *Kurêş*'e kadar aynı kutsal soya mensup kadınlarla evliliğin sonucu, soyun çok az çoğalma özelliği olduğu söylenebilir ki bununla "kutsal/değerli/az bulunur" söylemi kurulmaktadır. Bu mevcut kişilerin değerini yükselten, önemini arttıran bir söylemdir. Ayrıca çoğalmadan, erkek nüfusunun çoğalmasının kast edildiği de unutulmamalıdır. Çünkü kız çocuklarının sayısının fazlalığı soya bir katkı olarak düşünülmemektedir. Katkıları ancak başka bir soylu ile evliliklerde saf soyun devamına yaramaktadır bir miktar, ama bu da artık o kadar önemli değildir. Günümüzde bu tabunun neredeyse tamamına yakının kaldırıldığı düşünülürse bu tabusal durum artık olmasa da olur. Dolayısıyla erkek yanlı bu kutsallık akışında, kadınların cüzzi bir katkısı düşünülmektedir. Bu ayrıca kadınların kutsal soyun içinde belli konumlara göre sürekli bir tasnife tabi tutulduğuna da işaret etmektedir. Ancak her durumda "kutsal soy", erkek yanlıdır ve asıl belirleyici onun *eril bedensel* sıvısıdır.

Bamasur duvarındaki örneğe dönecek olursak, 'duvarın sabitliği, yerleşikliği ve ocakla ilişkisi; ocağın da erkeklik/erillikle *yığımsembolik* konumu, evlilik kurumunda kadınların erkeklere ait mekânlar arasında yer değiştirmesi, erkeklik ve kadınlık kurgularını çok temel bir şekilde sınıflandırmaya yaramaktadır. Kadınların dolaşımda tutulması, gerektiğinde soy içinde algılanması ve gerektiğinde soy ile bağlarının ayrılması, bu inanç/kültür sistemi içinde de patriarkanın köklülüğünüçok net olarak göstermektedir.

Duvardan içeri, sahibi tarafından açılan kapı/eşik de bu kutsal alana girişin/iznin/kabulün *yığımsal sembolle*rinden biri olduğu için kutsaldırlar. Eşik öpmek, sahibin ayaklarının değdiği alanın kutsallığı, yani kutsal soyun mevcut mekâna/toprağa temasının, yani kutsal olmayan *kamusal* ile kutsal olan *özelin* sınır noktasının teması olarak kabulü ve buna itaat ve saygının sembolü olarak kutsaldır. Kutsal soyun, kutsal mekânının ilk temas noktasıdır ve saygı sunumunda önemli *yığımsembolle*rden biridir. Bu nedenle bugün bile kentlerdeki cem evlerinin eşikleri, dış kapıdan içeri girişte ziyaretçiler tarafından, özellikle de yaşlı ve bilhassa yaşlı kadınlarca mutlaka öpülerek girilir.

Eşikten geçildikten sonra, Dersim inanç sembolizminin biçimlenişinin *yığımsembolik* sistemindeki bir başka önemli sembol karşılar: evin *direği.* Bu direk, herhangi bir direk

değildir. Evin ortasındaki temel taşıycı olarak, inancın uygulama alanı olanmekân ve mekânsal kutsiyetin sembolüdür.

Klasik Dersim evleri, çok eskiden belki hayvanlarla aralarında çektikleri basit bir çitle ayrılmış geniş bir oda şeklindeydi. Tabi hayvanlarla aynı arada bulunmanın pek çok sebebi vardır. Birincisi yapı yapmak zahmetli ve zor bir iştir. Pahalıdır. Bunu Dersim'in yoksul insanın ekonomik gücünün kaldırması mümkün değildir. İkinci sebep olarak da, güvenlik sorunu vardır. Güvenlik sorunu hem insandan, hem de doğadaki vahşi hayvanlardan gelebilmektedir. Kışın bilhassa metrelerce karın yağdığı bir coğrafyada, yabani hayvanların yiyecek bulma olasılığı sıfırlanınca, onlar da aşağıda, insanlarca mülk edilen diğer hayvanlardan pay almaya çalışırlar. Sahip oldukları bu değerli, kendileri için hayati olan hayvanlarını gözlerinin önünde tutmak en önemli güvenlik tedbirlerinden biridir. Keza, kışın yaklaşık yedi sekiz ay sürdüğü bir coğrafyada, hayvanların vücut ısısından yararlanmak akıllcadır. Dolayısıyla daha az yakacak harcayarak, daha sıcak bir ortamda kışı atlatma yollarından biri olmaktadır. Hayvanların doğurma dönemleri de bu kış aylarına denk düşmektedir. Hayvanların doğumun yardım etmek, yeni doğanların beslenme ve güvenliklerini sağlamak da bu şekilde daha kolaylaşmaktadır. Yine hayvanları besleme sorunu, dışarı çıkmadan, dış tehlikelere yakalanmadan böylece çözülebilmektedir. Her ne kadar zamanla bu hayvan ve insan yerleri birbirinden ayrılmışlarsa da Dersimliler, yine bir şekilde dışarı çıkmadan evin içinden hayvanların ahırlarına girecek kapılar, ya da minik giriş yerleri yapmayı asla ihmal etmemişlerdir. Bu nedenle, bu tek gözlü kocaman odalar daima bu ahır yerlerine yakın olmuşlardır.

Dersim'in klasik mimarisi, büyük tek gözlü, çoğunlukla damdan açılan deliklerle aydınlatılan, duvarlarda ya hiç cam bulunmadan ya da çok minik ve yerden oldukça yüksekte konulan pencerelerle aydınlatılan bir tasarıma sahiptir. Bu tek gözlü büyük odalar, çok amaçlı olarak kullanılmaktadırlar. Evin ocağının olduğu bölüm, hem mutfak hem de ısınma yeri ve dolayısıyla oturma odası olarak işlev görür. Odanın bir kısmında kap kacaklar tutulur ve bir köşesinde duvar örülerek, içi ve dışı sıvanarak, önde sürgülü minik delikler, üstünde ise yine daha büyük kapaklı delikle konulan un ve diğer zahire ambarları yer alır. Yerlere ya hiçbir şey serilmez, ya da *astır* denilen keçi kılı ya da koyunyününden yapılmış sert delikli yün dokumalar konulur. Oturacak yerler için de bu *astır*ların üstüne bir duvar kenarına döşek, ya da minderler serilir ve kenarlarına da içi otla doldurulmuş dokuma yastıklar yerleştirilir. Bölgenin mimarisindeki bu tek gözlü

geniş ev damları, adeta inanç sistemi ile de bütünleşmiştir. Bu, kendi inanç ritüelinin kolektif ve özel kullanımına uygun bir mimari tarzı olarak, inancın ortaklığına elverişli bir ortam, geniş ve kullanışlı bir alan sağlar. Böylece, bir yandan ailenin özel/günlük kullanımını karşılarken, gerektiğinde de en temel kolektif ve kamusal etkinlik olan inanç seremonileri için kullanıma elverişli bir mekâna dönüşebilme niteliklerini korurlar.

Bütün, yerleştirmelerin ana merkezinde evin ocağı yer alır. *Ûstın*/direk ise en ortada ve genellikle gün ışığının evi aydınlatan tek deliğinin bulunduğu damın en orta yerindedir.

Buradan evin içine yaşamın, güvenliğin kutsal ışığı olan gün ışığının, evin içine sızdığı bir yerin tam yanındadır. Bu nedenle ışığın, düştüğü ilk yerdir ve bu ışığın düştüğü ilk yer, ışığın ilk düşme ve son çekilme anında bu direk öpülerek selamlanır. Işık, böylece dualarla karşılanır, eve buyur edilir ve dualarla uğurlanır. Bu yüzden, belki eskiden tüm evler, daha sonra da ocak sahiplerinin bu direkleri kutsal olarak kabul edilmeye devam edildi. Bugün dahi bu eski evlerden kalanların içinde mutlaka bu direklerden bir tanesi – en azından aile tarafından- kutsal olarak kabul görmektedir. Şunu da ilave etmekte yarar var. *Xwani* denilen bu büyük odaların tavanlarının taşınması için çok sayıda direkle desteklenmeleri gerekmektedir. Bu çok sayıda direğin arasından en ortada bulunan -"en ortadaki" tam orta olmasa da ev sahiplerince orta sayılacak şekildedeğişken olmak üzere- direk kutsal olarak addedilir. Bu direğin altında, eskiden direğin kendisine mumlar yapıştırılarak, özel günlerde ve periyodik olarak perşembe akşamları mum yakılır. Ayrıca ziyaretçilerin getirdiği mumlar da bu direklerin önünde yakılırlar/dı. Öyle ki bu direklerin çoğu mum isinden kararmaktadır. Bu kararma durumu da inanç sistemi içinde ayrıca kutsaldır. Bölge inancında mum yakma, ritûelin önemli bir parçasıdır. Aydınlık vurgusunun yansıması olarak mumla birlikte, mum isi de oldukça önemli bir görsel referanstır. İsin miktarı aynı zamanda kutsal objenin de saygı görme aşamasına işaret eder. Dolayısıyla karardıkça kutsiyeti artar, kutsiyeti arttıkça da daha çok kararır. Bir tür ters korelâsyondur yani karanlık arttıkça daha çok aydınlığa vurgu yapmış olmaktadır. İsin çokluğu, yarattığı kutsiyetin veya kutsiyet açısından önemli olmanın işareti olarak okunur. Bu okuma dolayısıyla da kararmış direkler "*ûstın a reş*/kara direk" olarak kutsiyet objesi haline gelir. Bu, kutsiyet içinde gizil gücün içinde barındığı bir forma dönüşür böylece.

IV.12. Direk / Ocak/ Eşik

Dersim inancında bu kararmış *ûstın*ların başka bir işlevi daha vardır. Özellikle adaletsizliklerde, mağdur olan taraf bu direklere yani '*ûstın a reş*/kara direk'e başvururlar. Genellikle *ustın a reş*e başvurmak karşı tarafın şiddetli ve ölümlerin talebine denk düşecek bir anlamda cezalandırılmaları beklenir ya da böyle anlaşılır. Burada renk sembolizmi devreye girer. Çünkü burada siyah renk, sert ve katı bir gücü, başka bir anlamda da ölümün rengi olarak işlev görür. Dolayısıyla bu tür bir sembole başvurmak, bir tür karşı taraf için, sert ve hızlı bir cezalandırma istemi/talebidir. Telaffuz edilmese bile, ölüme dair bir talepte bulunma anlamına gelir. Burada bölgede kullanılan '*aré xwa reş bun*/ateşi karardı' da aynı anlamda. Yani aileden geriye kimsenin kalmaması, özellikle erkek bireylerin yok olması anlamını taşır. Bu yüzden bu direklere yaklaşımda çok özen gösterilir. Onlara saygısızlık etmek, siyah renk sembolizminin kurgusal anlamı olan *ölüm ve yok* olma ile devreye gireceğinden, insanlar çok çekinerek bu kararmış sembollere yaklaşırlar. Yani hem ailenin koruyucusu, kollayıcısı olan duvarların üstünü kapatan tavanı ayakta tutarak, hem de alegorik olarak kutsal soyun devamını sağlayan kudretin/erkeklerin kuşaktan kuşağa aktarımını sağlayan bir sembol olarak sistem içinde kodlanmıştır. Bu nedenle evin erkeği, ya da en üretken ve güçlü erkeği, "evin direği" olarak yine pek çok kültürde olduğu gibi Dersim halk dilinde de yerini alır. Dolayısıyla bu direkler, bu yanıyla önemli fallik semboller olarak da anlam kazanırlar.

Kapı eşiği, direk ve biraz daha ilerleyince bu mekânların merkezi ve ana noktası olan ocak kısmına ulaşılır. Ocak, ailenin yaşamsal gücünü sembolize eden ateşin yakıldığı ve yakılı tutulduğu mekândır. Ailenin tüm yaşamsal fonksiyonları burada son aşamasına ulaşır. Yiyecekler burada pişer, hayvansal gıdalar burada başka yaşamsal gıdalara dönüştürülür. Kutsal ekmekler burada yapılır. Burada soğuğun şiddetinden korunur. Keza "ateş en temiz, her türlü fenalığı ve pisliği ortadan kaldıran bir unsur olarak addolunur. Ateşin yanması, bir ailede hayatın vücut ve bekasına delalet eder. Ocağın sönmesi ise, o ailenin felaket ve izmihlalına delalet eder" (Dersimi 1992 (orj.1952), 29).

Buradaki en önemli işlev, belki de ocağın, inancın en önemli konuşmalarının yapıldığı yer olmasıdır. *Qulık/ocax*/ocak aynı zamanda ailenin en önemli kararlarının konuşulduğu ve bu nedenle ocaklar önemli mekân olarak kültürel/kutsiyet etiketli dokuda yerini alır. Ocaklar her zaman en kutsal noktayı oluşturur. Oraya mum yakılır, dua edilir. Bu nedenle

ziyaretler '*Çun ber Ocêx*/Ocak'ın önüne gittiler, yani ocağa başvurdular' olarak telaffuz edilir.

Ocak aynı zamanda bir erkeğin iktidarının da en güçlü sembolik mekânıdır. Dersim'in ocak kültü bu anlamda *Vedaizm* ile çok büyük benzerlikler taşır. Challaye, "mitik öykülerden de karşımıza çıktığı gibi 'ön plana geçenler, (...) kurban Tanrıları ve bu arada bilhassa ocak(yurt) Tanrısı olan ateş tanrısı Agni ile kutsal sıvı (mayi) tanrısı Soma'dır" (Challaye 1972, 68) der. Aynı durum Dersim ocak/ata kültünde de karşımıza çıkmaktadır. Ocak, tanrının/ateşin ve/ya tanrının kutsal sıvısının, kurban kanı sembolizminde dönüştürüldüğü bir yer, adeta en temel yaşamsal faaliyetlerin sürdürüldüğü ana bir mekânı sembolize eder. Bu nedenle de ocak başı, her zaman öncelikli olarak evin en yaşlı ve güçlü erkeğinin hakkı olarak sunulur. Her durumda önemli bir talep '*çun ber ocêx/ocağına gittiler'* olarak adlandırılır.

Bu kavram, kız isteme yani kadınların mübadelesi gibi temel hukuksal durumun, içine kutsiyet de etkili bir ölçüde katılarak sembolik söyleme bir ulaşır. Böylece bu söylem, sembolün yığımlanmış anlamına ilişkin güçlü/önemli bir vurguya kavuşur. Bununla hem ateş/ocak kutsallaştırılır, hem de kadının mübadelesinde erkeğin mülkü olarak izin alınması, yani genelde özel mülkiyetin patriarkaya dahiliyeti, özelde ise kadınların özel mülkiyetin bir kalemi olarak etiketlenmesinin bir hatırlatmasıdır. Bu da burayı, kutsallık ve dolayısıyla mutlaklık olarak dahiliyetini de içeren söylemin işleme konulduğu mekân haline getirir. Bu yüzden de bu kültürel anlamlılık alanında, kız isteme aynı zamanda '*çun ber êr*/çun ber ocêx/ateşin önüne gittiler' şeklinde ifade edilmektedir. Burada baba, ocağın sahibi, yani bir *tür ateş tanrısı* olarak sembolik sisteme montajlanır. Çünkü oradaki ateşin/ocağın sahibi/hükümdarıdır. Dolayısıyla bu türden talepler, kutsal ve kutsal ritüel bir formatla ve kutsiyetin temel ve en önemli sembolü olan kurban kanı ile tescillenir. Bu nedenle bir görüşmecim ölülere sunulan yiyecek ve kurbanların nedenini, yapılanın aslında "kendimiz için yaptığımız" (Taşdemir 2009, yaş 76) şeklinde açıklamıştır.

Ocak kültünde yapılan tüm ibadetler, kesilen kurbanlar atalaradır. Dolayısıyla bütün bu pratikler, saygı gibi, bugünün atasının şahsında, geçmişteki çoğul olarak sayıları değişen ama aslında aynı atanın görüngüleri olan tüm atalara yapılır. Bugünün atası, yarın kendisinin de bu törenlerdeki atalardan biri olarak sonsuza kadar yerini alacağı algısı, bilinçaltında ya da bilinç üstünde muhafazadadır. Bu ölümsüzlük ilişkisi de tıpkı

*Vedaizm*deki gibi kurbanın değerine endekslenmiş durumdadır. "Ölülerin, sonradan yaşamak için, kendilerine sunulacak cenaze hediyeleriyle beslenmeleri gerektiğinden, Tanrıların da kendi şeflerine, ateşin yardımıyla ve törenle kurbanlar kesilmesine ve ölmezlik şerbeti olan somanın sunulmasına ihtiyaçları vardır" (Challaye 1972, 68).

Ata kültünün sosyo-ekonomik süreçlerle değişen kültürel formatlanma olduğunu, yani erkeğin fiziksel gücünün mevcut geçerli teknolojinin monitörü haline gelmesiyle ilgili olduğunu, özellikle yerleşik tarımsal ve zanaatkâr süreçlerin baskılanmasıyla kadın emeği ve işlerinin bir tür eski teknoloji olarak değersizleşmesinin beklenen bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Dersim mitik öykülerinde yer/yurt arayışları, duvar örmeler, büyük ağaç, taş yürütmeler gibi olağan üstü fiziksel güç ve bu gücün kullanım tekniği gerektiren işlere kutsiyet atfedilmesi, ya da onlarla bir kutsiyet mönüsü oluşturulması da burada dikkat edilmesi gereken önemli bir sembolik söylemdir. Buradan, Çin tarihindeki baskın ata kültüne ilişkin Challaye'nin aktardığına çok denk düşen bir durum var. Challaye göre:

> M.Ö. bin yıldan daha evvelki eski Çin toplumunda ilk tapınışın ana tarafının "ata"larına yapıldığı bilinmektedir. Bez dokuyan kadınların o zamanlarda büyük bir sosyal önemleri vardı. Ev, kadının malı idi; koca, her şeyden önce, bir damattı. Yalnız ana tarafının "ata" larına ait ruhların başka kalıplara geçtiklerine inanılırdı. Sonraları demircilik yapan erkekler, dokumacılık yapan kadınlara baskın çıkınca ve genel olarak da erkekler kadınlardan daha üstün olunca, temel tapınış, baba tarafının atalarına yapılan tapınış haline geldi (Challaye 1972, 108).

Dersim Ocak sisteminde de yapılan, baba tarafının atalarına tapınım ilişkisidir; elbette kendine özgü bir kültürel formata da kavuşarak. Nedeni, ocak kültünün katı bir aristokratik yönetsel erkten öte, kutsal ve sadece dikey değil aynı zamanda yatay bir dikeylikle sistemleştirilen bir hiyerarşiye dayandırılmasındır. Bundan dolayı, ocak/aşiret sahiplerinin gördüğü saygı, başka bölgelerdeki gibi onu çok ayrıcalıklı kılmaz. O, her zaman alçak gönüllü olmakla yükümlüdür. Dolayısıyla böyle bir sistemleştirme içinde saygının gösterilme şekli, Dersim inancının uygulama pratiğinde başka bir tezahür olarak karşımıza çıkar. Bu konuda önemli bir tespit, Nuri Dersimi tarafından yapılır:

> Her fert, reisiyle bir sofrada yemek yer. Reis, aşireti efradına evinde ve sofrasında hizmet eder. Efrat, reisinin üst tarafında bile oturabilir. Reis asla azamet ve büyüklük göstermez. Hürmet, bağlılık sülaleye ve ata ocağınadır. Reisin konağı, evi, malı aşiretin merkez evi ve ata ocağı sayıldığından efrat; reisi de bu ata ocağının hamisi bilir, onu bu sıfatla büyük ataların halefi ve kutsal bir varlık olarak tanır (Dersimi 1992 (orj.1952), 19)

Gerçekten de Dersim inancında durum tam da böyle işler. Kendisine üst olarak kabul edilen *piri/rayweri/mürşidi* ile aynı sofrada yer, içer. Ancak burada başka sembolik önem nosyonları vardır. Örneğin sofraya önce *pir/raywer/mürşid* buyur edilir ve başlar. O, oturmadan kimse oturmaz. Oturduktan sonra o, dua verir ve ilk lokmayı alır. *Pir* için daima özel bir oturma yeri vardır. O, geldiği eve hemen yere kullanılmayan, temiz bir döşek serilir. Bazen üst üste iki üç döşek serilme şeklinde de olur. Bu, pirin şahsından çok onun temsil ettiği kuruma gösterilen bir önem atfıdır. Onun azami miktarda rahat etmesi sağlanır. Bu, çok zengin bir talibin evine gelen çok yoksul bir *pir* de olsa değişmez. Çünkü burada sınıfsal hiçbir referans çalışmaz. Burada inancın gücü hâkimdir. Hatta Dersim inancında kutsal kişilikler her zaman daha yoksul olarak refere edilir. Bu kutsiyet, kredilerini azaltmaz tam tersine çoğaltır. Zengin bir talibin yoksul pirine hürmet derecesi, ona toplum içinde ciddi bir kredi olarak da ayrıca geri dönecektir. Tabi sistem içinde her zaman istisnalara yer vardır. Bazı durumlar istisna iken, bazen de sınıfsal konumundan dolayı taliplerin davranışları da istisna kabul edilerek, bazı davranışlar tölere edilebilir. Ancak her durumda herhangi bir saygısızlığa yer yoktur. Dolayısıyla *pir*, her ne kadar *talip*leri ile oturup yemek yiyorsa da onun kurumu her zaman önemli olarak, sürekli sembolik eşya, tavır, jest ve söylemlerle hatırlatılır. Bir kaynağım bana *Pir*in geliş ve karşılanma durumunu şöyle anlatmıştır:

> Pir gittiği eve bir yatak serilir. Sedir varsa sedirin üzerine bir döşek veya pirin kalacağı yere bir yatak serilir. Pir sandalyede bekletilmez. Ve pirle ancak ki beraberinde rehber ve köçek, köçeği ile beraber oturur. Başka kimse yanına oturmaz. Ve pirin üst tarafı sayılan yere de kimse oturmaz (üst/başköşe pirin sağ tarafı olur b.n.). Pirin üst köşeye başköşeye yani. Ve pir diyelim ki mesela benim evimden ayrıldı işte Şahin Eniştenin evine gidecek (orada bulunan akrabasının ismi b.n.). O mesafeyi ben tahmin ediyorum. Zaten ben pirle kalkıyorum, ayakkabılarını düzeltiyorum, kapıyı açıyorum, dışarı çıkıyorum, uğurluyorum, belli bir yere kadar gidiyorum, pirim gittiği zaman, tamam mı, vedalaştık mı orda, niyazlaştık ve pir gittiği zaman, gidip kayboluncaya kadar üç sefer bana döner her defasında niyaz verir ve ben de her defasında niyaz alıp darda duruyorum. O, üç sefer döndükten sonra ancak gider ve benden kaybolur, uzaklaşır ve eniştemin, Şahin Eniştemin evine varıncaya kadar, onun yatağına kimse oturmaz, toplanmaz. Toplanmaz. Ne zaman ki oraya vardığını tahmin ettiğiniz zaman o mesafeyi biliyorsunuz, çünkü giderken ben şeye gidecem diyor, şeyin evine. Ondan sonra gidersiniz yatağına niyaz olursunuz. Ve ondan sonra yatak toplanır. O yatakta da kimse yatmaz. Kimseye serilmez. Pire ve rehbere mahsustur o yatak sadece (Cemal Can, 2010).

Pirler hangi sosyal arka plan, hangi ekonomik konumda olursa olsun babasından ona geçen bir öğreticilik, yol göstericilik yetkesi ile dolaşır. Ne durumda olursa olsun, hiçbir

talip ona yönelik bir itirazda bulunmaz. Ancak bilgi ve bilginin hâkim olduğu davranışlar onun etkinliğini, saygınlığını her zaman arttırır. Dersim'de olduğu gibi yazılı dilin engellendiği, son dönemlere kadar ulaşılamadığı toplumlarda *Pirler*in bilgi donanımı çok önemlidir. Bu nedenle bazı mitik öykülerde buna yönelik atıflar da vardır. *Bamasur*'un konu olduğu bir anlatıma göre '*Pozıkê Bamasur*/*Bamasur* Tepesi' denen *Moxındi*'nin tam ortasındaki minik bir yükselti olan bir yerde, çok eskiden insanların bir kaç gün arka arkaya küçük bir çocuk gördüklerini ve bu küçük çocuğun oraya çömelip kucağından bir kitap çıkarıp okuduğu anlatılır. Bu öykünün anlatımı muhtemelen yavaş yavaş okuma ve yazmanın önem kazanmaya başladığı dönemlere denk gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla Dersim bölgesindeki okuma yazmaya ilişkin istemin de derinliğini göstermektedir. Okuma, çocuk ve keramet ilişkisiyle kurulan buradaki sembolik anlatımda okuma, olumlu ve önemli olarak etiketlendirilmektedir.

Bu konu, bölgede misyonerlik çalışması yapan pek çok yabancı tarafından da dile getirilmiştir. Dersimliler onların dinine ilgi duyduklarını belirterek, onlardan sıklıkla öğretmen istemişledir. Yabancıların da kuşkulandığı gibi, bu öğretmen talebi onların dinini öğrenmekten öte okuma yazma öğrenme istemidir. Dersimliler okuma ve yazmanın önemli bir güç olduğunu farketmiş ve kendilerine karşı bilinçli bir bariyer olarak kapalı tutulan bu alana bir an önce girmek istemişlerdir. Bu konuda Mehmet Bayrak'ın kitabında yayınladığı bir mektubundan, 1861 yılında W. Winchester'in şu şekilde yazdığına tanık olmaktayız. "Bu kadar uzun bir süredir hakikate duyulan ilgi, bilgilenme aşkı olduktan sonra sanırım umutlu olmak için ve bu insanların öğretmen ve vaiz isteklerine yanıt vermek için şimdiye kadar yapılandan daha fazlasının yapılması gerektiğine haklı bir neden bulunmaktadır" (Bayrak 1997, 314). Ancak daha sonra bu yazdığına şunu da ekleyecektir: "Ekim ayındaki komünyon sezonumuzda dört kişi kiliseye katıldı. Ancak biz bu şehirdeki yüzlerce aydınlanmış olan ve kendi hür iradeleri ile kendilerinin de Tanrı'nın yanında olduklarını söyleyen insanlar arasında çok azının bizlere katılmasına üzülüyoruz" (Bayrak 1997, 316). Aynı duruma, 1865 ve 1869 yılları arasında W.W. Livingston'un bir mektubunda da rastlanılmaktadır:

> Kızılbaş Kürtleri kendilerine öğreticiler göndermemizi talep etmektedirler. Geçen pazardan önceki Pazar ayinimize onlar yedi kişi katıldı ve ben daha önce onlar kadar dikkatli dinleyiciler görmedim. Artık bir ölçüye kadar algılayabildiğim doğulu hilekârlığını da göz önünde bulundurursam, bu adamların gerçekten İncil'i öğrenmek istediklerinden başka bir şeye inanamam. Hatta bazıları o kadar ileri gitti ki, kendilerinin Protestan olarak yazılmalarını istediler. İşte bu adımı attıkları

> kısa zaman içinde onlara öğretmenler gönderebileceğiz ve o zaman dünyevi nedenlerin dışında bir nedenle 'Bize öğretmenler gönderin ki, bilmediğimiz bir din hakkında bilgi edinelim ve biz bu bilgiyi edinemezsek ziyan olacağız' gibi ifadelere kullanıp kullanmadıklarını kesin olarak belirleyebileceğiz (Bayrak 1997, 318)

Dersimli Kürtlerin, uzun süre kendilerinden özenle korunan bu yeni güce ulaşmak için, inançlarını değiştirme şeklinde bir aldatmayı bile göze aldıklarını görebiliyoruz. Aynı zamanda yabancı misyonerlerin de kuşkularını giderecek çeşitli yöntemlere başvurduklarını, öğretmen talebinin kendi amaçlarına ulaşmak için bir dini istem üzerinden özenle saklanarak yapıldığına tanık olmaktayız. Yazı, başından beri önemli bir güç olarak egemenlerce sıkı bir denetimde tutulmuştur. Bununla hegemonyalarını bir kat daha arttırmaya çalışmışlardır. Bu durum başka dezavantajlı, küçük nüfuslu inanç topluluklarında fark edilmiş ve yazı diline kavuşmak için şiddetle çabalamışlardır. Örneğin dışa kapalı bir toplum olan Êzdilik, aynı zamanda kutsal kitaplarınca toplumuna okuma-yazmayı açık bir şekilde yasaklayan inançtır. Buna rağmen, *Êzdi*lerin lideri olan İsmail Bey, kendi topluluklarına yönelik misyonerlik çalışmalarını fark ettiğinde, 11 Aralık 1909'da toplumsal ve dini kuralları içeren bir bildirge yayınlama ihtiyacı duyar. Bu 31 maddelik bildirgenin 30 ve 31. Maddeleri bu konu ile ilgilidir. "İsmail Bey Ermeni Patriği ilişkilerinin bir meyvesi olarak Yezidi çocukları için okul açılmasını ve eğitim-öğretim görmelerini sağladı. Böylece Batılı misyonerler tarafından asimile edilmeleri engellenmiş (M. S. Çakar 2007, 92) olması bu ihtiyacın şiddetini belirtir.

Bu durumun Dersimlilerce hissedilmemesi mümkün değildir. Dersimlilerin, asimilasyon amacı taşıyan misyonerlerden bunu talep etmeleri, bunun bir güç olarak kendilerinden nasıl sakınıldığını ve onların da bu güce ulaşmak için nasıl şiddetle çabaladıklarının kanıtıdır. Çünkü kendi topluluklarını çevreleyen Osmanlı ve onun baskın kesimi olan Sünni Türklerden bunu isteyemeyeceklerine dair deneyim ve inançları olmalı. Dolayısıyla Batılı misyonerlerde de bu ilişkilenmede bir anormallik duygusunun ortaya çıkması da bu atmosferde "normaldir". Bundan dolayı da, misyonerlerin yaptıkları raporlamalarda Dersimliler ile karşılıklı bir oyun oynamakta olduklarını, *Doğulu hilekârlığına* karşı kendi hilekârlıklarını üstün akıl olarak bu metinlerde kurduklarını da okuyabilmekteyiz. Dersimlilerin yazılı iletişim gücüne ulaşma çabası, içinde kuşatıldıkları coğrafyada bu yabancı misyonerleri aslında tanıyıp amaçlarının farkında olduğuklarını ve bu teknolojiye ulaşmak için bir tür hileye başvurmak zorunda kaldıkları görülmektedir. Osmanlı

tarafından kendilerine karşı bir güç olarak kullanılmak için okur-yazarlığa ulaşmanın engellendiği, aşiret mektepleriyle buna ulaşmanın koşullara bağlandığı, çocukların gerektiğinde rehine olarak kullanıldığı da yine açıkça anlaşılmaktadır. Kendi inanç ve kültürleriyle ayakta kalmalarını sağlayacak bu ihtiyacı karşılama talebi, Hıristiyan misyonerlerin yaptığı gibi koşullu, yani bir *tabiiyet ve itaat* ilişkisinin karşılığında kendilerine tanınabileceğini de tarihsel metinlerden okuyabilmekteyiz. Bu sakınım durumu, çok uzun yıllar devam ettirilmiş ve daha sonra sürgüne gönderilen yerlerdeki olanaklardan kısmi faydalananlar ile aşiret okullarına asimilasyon amaçlı olarak alınan Dersimlilerle bir şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Ancak, bu okuma-yazma ihtiyacı, esas olarak 1938 harekâtından sonra Dersimli çocukların yine asimilasyon programlarına dâhil edilmesi temelinde, sistemli olarak eğitime tabi tutulmalarına kadar karşılanamamıştır. Bu tarihten kısa bir süre sonra da Dersim, yeni sınırlarla belirlenmiş adıyla Tunceli, Türkiye'de okuryazarlık oranı en yüksek il seviyesine ulaşmıştır. Bu da Dersimlilerin ne kadar uzun süre bu olayın peşinde koştuklarını, okuryazarlığa nasıl bir misyon biçtiklerini anlamak açısından önemli bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumda, o dönemin en temel ayrışma ve politik söylemi olan, önemli ölçüde etnisiteye de vurgu yapan inançlarının payı elbette büyüktür. Hıristiyan misyonerlerden bu anlamda özellikle de yazılı kaynaklarla çalışan misyonerlerin sistematiği karşısında etkilenmiş olmalılar. Ayrıca hükümranlık alanı içinde bulundukları Osmanlı ile ilişkilerinde yazılı iletişim olanaklarına sahip olmamaları kendilerine büyük dezavantaj yaratmıştır. İşbirliği yapabilecek kesimlerle önemli bir ittifak dili olan yazışma dilini kullanamamaları, keza kendi inançlarını daha formatif bir halde yazılı hale getirememeleri ve bunu aktaramamaları da bu ihtiyacı daha arttırmış olmalıdır.

Nitekim Osmanlı'nın korktuğu başına gelmiştir. Asimilasyon amaçlı olarak Aşiret Mekteplerine alınan genelde Kürt gençleri, özelde de Dersimliler daha sonra etnik hareketlerin itici gücü ve önderleri olmuşlardır. Bu nedenle daha sonraları bu eğitimli gençlere yönelinmiş, hatta bir faaliyet içine girmemiş olanların dahi "tedbir amaçlı" olarak çeşitli bahanelerle imha edildikleri görülmektedir. Bu durumu Nuri Dersimi şöyle aktarır:

> Sultan Hamit devrinde aşiret reislerinin çocukları İstanbul'da aşiret mektebi adlı müessesede dört sene okuduktan sonra (yaver yüzbaşısı) unvanıylaKürdistan'a gönderilerek aşiret reislerinin hoşnudiyeti temin edilirdi. Fakat meşrutiyetten sonra Türk hükümeti bu Dersimli subayların Kürt milli mefkûresi taşıdığını şüphe ederek, her birini bir tarafa dağıtmıştı. Bu idari tedbire misal olarak şunları

> sayabiliriz. Sarı Saltık kabilesinden Molla Hıdır oğlu Yüzbaşı Şükrü, birinci dünya harbinde ilk hamlede Beyazıte gönderilmiş ve orada ihanetle şehit edilmişti. Amcası oğlu Yüzbaşı Haydar, ordudan Dersime kaçmağa mecbur kalmış ve son Dersim harbında Hozat'taKürt kafileleri arasında kurşuna dizilmişti. Karabel aşiretinden Binbaşı Hasan Hayri, şeyh Sait hadisesinde, aleyhinde hiçbir delil bulunmamasına rağmen, idam edilmişti. Amcası oğlu Yusuf Cemil dahi, Dersime kaçmağa mecbur edilmişti. Kol Ağası Ahmet Ramiz ve kardeşi Yüzbaşı Ali Niyazi, sebepsiz olarak tekaüde sevk edildikten sonra zehirlenerek öldürülmüşlerdi (Dersimi 1992 (orj.1952), 20).

Bu durum, özellikle egemen olan güç/ler tarafından, her zaman bir iktidar aracı olarak kontrol altında tutulmuştur. Okur-yazarlığın düşünmenin tetikleyicisi ve düşünsel mantığın işletimini hızlandırarak insanı ve kitleleri harekete geçiren temel bir unsur olduğu elbette bilinmektedir. Dolayısıyla bu sakınım durumunun sınırlarını aşan ve "zararlı" olma aşamasına gelenlerin de sistemli olarak bertarafına çalışıldığı yukarıdaki örnekte de görülmektedir.

Okur-yazarlığın Dersim inancına etkileri tartışma konusu olunca, bunun hem olumlu hem de olumsuz yanları olabileceğini söylemek durumundayız. Olumsuz yan, yazı her zaman yazan kişinin entelektüel birikimi ve konumlanmasından etkilenme riski taşır. Böylece, toplumdaki yüz binlerce bakış açısından birinin kalıcılaşarak, diğerlerinin görünmez kılınmasına ve dolayısıyla inancın varyantlarının yok olmasına yol açabilmektedir. Keza bu durum, kişinin niyeti ve pozisyonuna, iktidar ilişkilerine, cinsiyetine, etnisitesine bağlı olarak sürekli bir *yanlılık* durumunu içermesi açısından önemli bir risk taşır. Bu durumu en iyi yazılı kitaba sahip dinlerde görebiliriz. Bu yazılı format sürekli olarak belli bir düşünsel eğitimin çarkından geçen kişilerce güncellendiği için, bir süre sonra toplumsal katkı düşerek, yukarıdan dayatılan formatif bir düşünsel yapılanmaya dönüşecektir. Bu da bir süre sonra iktidarların aracı ve iktidarlar da bu formlaşmış düşüncenin aracı olamaya başlarlar. Dinlerin siyasalaşmasının en önemli faktörü de budur. Dolayısıyla devletler dinsiz, dinler de devletsiz olamamaktadırlar.

IV.13.Yazısız İnançlar

Oysa Dersim örneğindeki inançlar, cinsiyete ilişkin iktidarı kurumlaştırmış ancak başka etnisite ve gruplara karşı diğer iktidar ilişkilerinin kurumlaşması olan devletleşme şeklinde iktidar olamamış inançlardır ve genellikle yazısız inançlar olarak devam etmektedirler. Bu inançlar, günlük olarak bireylerin kollektivitesinin katkılarından

etkilenmektedirler. Tabi bireyler de bu sözlü kollektiviteden etkilenmektedirler. Bu da inanç açısından önemli bir dinamizm içerir. Bu inanç sistemlerinde bireyler, pasif birer alıcı ve uygulayıcı değil, aynı zamanda yorumlayıcı ve yorumları geliştirici, döneme göre yeniden güncelleyen aktörler olarak aktiftirler. Bu durumu Dersim örneğinde çok net olarak görebilmekteyiz.

Burada, inanç sadece öbür dünya teorisi üzerinden bugünün tanzim edilmesi gibi, gerçekte tersi olan bir format üzerinden yürümemektedir. Dersim'de inanç yaşamın her alanına nüfuz eden, kullanılan bir sistemdir. Bunun için de insanın varlığına dair inanç ve pratiklerden tutun da, hukuk, sosyal dayanışma, toplumsal yapılanma, merkez ve yan sistemler her şey, inanç sistemi içinde düzenlenmiş ve yapılandırılmıştır. Toplumun tüm ilişkileri bu sistem içerisinde olabilecek en adil şekilde -örneğin tüm sorunları cem toplantısı içinde ve yol gereklerine en uygun şekilde yürüterek- tasarımlanmış ve sistem bir kaç açıdan iç içe geçirilerek güçlendirilmiştir. Bu nedenle, yazılı olmayan inancın aktarımının sözlü kayıt sistemi olan mitik kurgular, temel anlatım ve aktarım kategorileri olarak çok işlevselleşmişlerdir. Bu işlevsellik, özellikle güvenli bir kayıt ve saklama formu olarak varlığını sürdürmektedir.

Dersim inancı, bu sebeplerden dolayı, sözlü bir kollektivite üzerinden kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu aktarım, kuşaklardaki aktarıcılar tarafından, aktarım en dayanıklı ve iyi korunan form olarak mitik öyküler üzerinden bir *yığımsal sembolik* sistemle yapılmaktadır. Verilen mitik öyküler Dersim'in her yanında birçok şekilde karşımıza çıkarlar. Bu aktarım sisteminin bir başka formu da her ocak/aşiret kendi tarihçesinin ilgilendiren mitik öykülerin taşınmasındaki sorumluluklarıdır. Dolayısıyla her ocak/aşiret kendi mitik/"milli" öykülerini kendi gelecek kuşaklara aktararak, tüm bu külliyatı güven içerisine alınmasını sağlamış olmaktadır. Bunların aktarılması sadece gelecek kuşak endişesi için elbette yapılmamaktadır. Bu aynı zamanda günümüzün tüm ilişkilerinin şeklini de tanımladığından, güncel bir ihtiyaç üzerinden de yürütülür. Dolayısıyla her şekilde bu mitik öyküler, güncel kullanımdan tarihsel aktarıma akarak, yatay ve dikey kesişimlerle sabitlenmiş durumdadırlar. Yaşayan ve geçmiş aklın tüm süzme süreçlerinden damıtılmış bu söylemlerle, kısa, özet ve yoğun kıvamla ve olabilecek en güvenli şekillerde aktarımlar gerçekleştirilmiş olmaktadır.

IV.14. Trawi

Bu mitik öyküler, Dersim özelinde aşiret ve ocakların aşiret olarak -bir tür milli kavramına benzetilerek- açıklanabilecek formları olduğunu belirtmiştik. *Moxındi'*de *Bamasur*'a ait bir dizi öykünün yanında, yine bu bölgede etkin olan ancak seyit olmayan bir başka aşiretin, *Şadiyan* aşiretinin kurulum öyküsünü de aktarmak gerekir.

Trawi ocağı, *Şadiyan* aşiretinin merkezidir. *Trawi* seyit ocağı değildir ancak yine de bir kutsal mekân, ocak olarak kabul görmektedir. Ocağın esas sahipleri başka yerde yaşadıklarından, şu anda başka bir ailenin bakımına terk edilmiş durumdadır. *Trawi*'nin ağacı bıraktığı yer değil, onun kendi evi ocak konumundadır. Ocağın olduğu yeri ziyaret ettiğimizde tek gözlü, ortada kararmış bir 'direk/*ûstın'*ın olduğu bir mekân haline getirilmiş olduğu görülmektedir. Odanın bir kısmına, bölge halkınca *çerx* olarak tanımlanan, içinde su akıtmaya yarayan oluğun bulunduğu beton bir bölüm yapılmıştır. Bu, kurbanın kesilip kanın dışarı akıtılmasına yönelik bir düzenek olarak işlev görmektedir. Ayrıca, *çerx* içinde kurban kesimi ve parçalanmasına yarayacak bıçak, tepsi, satır gibi araç gereçler de yıkanmış hazır olarak tutulmaktadır.

Odanın diğer kısımları, yere serilen kilimler ve oturulacak minderlerle serili vaziyettedir. En ortada yine isten kararmış bir direk bulunmaktadır. İbadet daha çok bu direğe yapılmaktadır. Bir de *qûlık*/ocak bulunmaktadır. Mekân, içinde yaşanılan bir yer değildir. Sadece ziyaretçiler geldiğinde açılır, kurban kesimi yapılır. Kurbanın, bazen pişirilerek bazen de çiğ olarak dağıtımı yapıldıktan sonra ziyaretçilerin gidişi ile kapı kapatılmaktadır. *Trawi*'nin öyküsü o yöredeki bir kaynak şöyle anlatmaktadır:

> Qawax qawax ağacı, tabi o oniki adam gider o *kérani* getiremiyor. On iki gişi adam. Getirmiyor tabi o sırdır. Trawi gidiyor, iki tane horozi götürür o *cısır,* o *kérani* atar, diyor. Alla, kimse görmesin bu cısırı köye götürem. İki tene horoz. İki tene horozun arkasında çektiriyor. iki tane horoz çektiriyor. On iki tane adam, gişi gitmiş geturememiş. Horozların tepesinde de birer .. ha söyle...püskülü varmış, birer tene mum şeklinde. Bu çağ iki horoz götürür çeke çeke çeke çeke geturur bu yolun tam, *Heydé Torné Aliheye ya*, onun arsasının kenarına indiriyor, indirmiyor, solığıni veriyor, kimse görmesın beni ben götürem *Trabiye*. Orda *malé Tıngé'nın* orda bir gişi rast geliyor, bayan tam o köşede tam *dara* rast geliyor, sır gibi kayboluyor. O *cısır* orda qaliyor. (o ağaç hala orda mı?). O bitti yox. O qeder götürdü ilaç için . Yara mara. yara mara , ... şeye koyuluyor, mayanın iyi tutması için... . Sürüyor böyle iyi geliyor. Yakına kadar o kavak ağacını parça parça alıp, vatandaş götürdü. Sonradan o çürüdü mürüdü, e yani insanlar da parça parça. .... Yani onu teberik olarak kullanıyorlar (Z. Çakar 2008).

Bu basit gibi görünen öyküde inanılmaz bir *sembolik yığılım* var. Baktığımızda karşımıza yine bir ev yapma ve yerleşme figürü çıkmaktadır. Dolayısıyla bölgede yerleşiklik temasının sürekli bir vurguya kavuştuğunu görmekteyiz. Aynı temanın, aynı yerdeki *Bamasur Duvarına* yapıldığını hatırlatmak gerekir. *Trawi ve Bamasur* duvarının bulunduğu ocak, yaklaşık yüz-iki yüz metre uzaklıktadırlar. *Bamasur* duvarı, nehrin yamacına daha yakınken, *Trawi* yerleşim yerinin, en merkezindebulunmaktadır. Bu, onun en eski konut olduğuna işaret ederken, öyküde ayrıca eskimiş bir evin yenilenmesini konu ederek, bu "eski" vurgusunu pekiştirmektedir. Eskimiş evin yerine, yeni bir ev yapma çalışmasından bahsedilerek oradaki köklülüğe, en eski olmaya, esas yerli olmaya çok güçlü bir vurguda bulunulmaktadır. Her ne kadar *Seyit* aşireti olmadıkları için, manevi/kutsal coğrafya içine girmeseler de, fiziki coğrafyada varlıklarını görünür ve sabit kılmanın bir çabası mevcuttur. Bu çabanın önemli ölçüde başarılı olduğu ve bir mekân olarak, *Şadiyan* aşiretine ait görünür ve köklü bir makam olmayı başardığını görmekteyiz. Bu başarı, bir *Duwar ê Bamasur* kadar olmasa da bugüne kadar direnmesinden, bir zamanlar oldukça güçlü ve önemli olduğunu anlayabiliriz. *Duwarê Bamasur* ile arasındaki en önemli fark, *Bamasur'*un keramet söyleminin yanında, *seyit* aşireti olarak yaygın bir talip coğrafyasına da sahip olmasıdır. Dolayısıyla *Trawi* bu özelliğinden dolayı ikincil konuma itilmiş kutsal birmekân olma özelliğini korumuştur.

Daha önce direk sembolünün ailenin yerleşikliğine vurgusunun önemini belirtmiştik. Direk aynı zamanda ailenin toprağına/mekânının dikey olarak saplanmış bir sembolüdür. Adeta toprağa zorla kök salmak, yerleşmek, sabitlenmek iddiası/kararının göstergesi gibidir. Bu durum, bu öyküde var olan bir mekânın, daha güçlü bir direk sembolü ile bu yerleşikliğinin görünürlüğünü arttırmaya dair bir söylemi tekrar etmek iddiasıdır. O*n iki adamın* taşıyamayacağı kadar büyük, devasa ve ağır bir kavak ağacının, yani *cısır*dan (*Kûrmanci* lehçesinde evlerin tavanını destekleyici büyük direk anlamına gelen bir ağaçtan) bahsedilmektedir. Bilindiği gibi kavak ağacı bu tür amaçlar için yetiştirilen bir ağaç türüdür. Ayrıca herhangi bir ağaç yerine, insan yerleşikliğinin sembolü olan ve insanın kültürel bir takım ihtiyaçlarının yapımında kullanılan, yetiştirilmesi hızlı, şekil verilmesi ve kesilmesi kolay bir ağacın kullanılması anlamlıdır. Bu, aynı zamanda kültürel olarak bir neolitik çabadan, bitki yetiştiriciliğinden bahsedilmese de onun gelişim çizgisindeki aşamasına işaret eden bir semboldür.

Trawi öyküsünde kullanılan diğer semboller de dikkat çekicidir. Evin direği olması planlanan devasa bir kavak ağacı, ağacın çekilmesinde kullanılan ve yetmeyen kişi sayısı, yani *on iki* sayısı, sonra *horoz* ve *mum* sembolleri, daha da ilginç olarak yörede insan bulunduğuna dair bir ifadenin yer alması ve en nihayetinde de karşısına çıkan bir kadın figürü. Bu kadın figürünün ait olduğu ailenin lakabının dahi yer alması gibi çok önemli parçaları vardır. Bütün bunların, bu öyküde bir aradalığının ayrı ayrı ve bir bütün olarak, yani *yığımsal sembolleme* olarak nasıl bir bütünsel mesaj/söyleme ulaştığı önemlidir. Bu bütünsel mesaj olarak ele alabiliriz çünkü bölgenin bir tür x-ray filmi olarak dönemin o kesitine ait önemli veriler olarak ele alınabilirler.

IV.15. On İki Sayısı

On iki sayısı, bilindiği üzere pek çok dinsel inanç açısından ortak bir sayıdır. Pek çok arkaik inançtan tutun da Musevilikte, Hıristiyanlıkta ve on iki imam söylemi ile İslam'ın Şiilik sekti, Alevilikte keza on iki imam söylemi baskın olarak vardır. Yine *Ehl-i Hak* ve *Êzdi*lik'te de bu sayı kutsal olarak kabul edilmektedir. On iki sayısı yılın bölümlenmesinde, on iki hayvanlı ilk takvimlerde de görülmektedir.

Pek çok inançta önemli olan on iki sayısı, öykümüzde bir yetersizlik olarak ifade etmektedir. Buradaki bu yetersizliğin hedefi *Bamasûr'*dur. *Bamasur* ve onun bölgedeki söyleminin yetersizliğine ilişkin bu karşı söylem, hem *Bamasûr*'un bizzat kendisine hem de ondan etkilenme potansiyeline sahip yöre halkına yöneliktir. Bu durumda *Trawi* bölgede önceden yerleşik, bölge inancında önemli bir kişiliktir. İnanç liderleri, aynı zamanda toplumsal liderler olarak da varlık bulduklarından, bu bölge *Trawi*'nin hükümranlık/tedavül alanıdır. Bu tedavül alanına daha sonra gelip yerleşen *Bamasu*r'un dahiliyeti, *Trawi'*yi dikkate almayışı, keramet söylemi ile bölge halkı üzerinde nüfuz kurmasından duyulan bir rahatsızlığın bu şekilde formülasyonu çok mantıklı ve zekicedir.

Bamasûr ve sonradan gelendiğerlerinin, kendilerinin *Xorasan*'dan geldikleri iddiasını, muhtemeldir ki *Ehl-i Hak/Yaresan* ve bir anlamda da heterodoks İslam etkileri de taşıyan yeni bir söylemin bölgeye ulaşmış olmasına karşıt geliştirilmiş olmalıdır. *Ehl-i hak* ve heterodoks İslam etkileri taşıyan bu söylemde, *on iki* sayısı önemli bir sembolik sayıdır. On iki imam söylemine baktığımızda tamamı erkeklerden oluşan kişiler karşımıza çıkar. Neredeyse her Alevinin evinde asılı, kılıçlı yan yana bağdaş kurmuş tam ortada Ali'nin öne çıktığı, on iki imam vardır. Bu kişiler kılıçlarıyla tam bir savaşçı erkek grubunu

sembolize ederler: Disiplinli, kararlı, silahlı on iki adam. Oysa bu öyküdeki on iki adamın yetersizliği bilhassa vurgulanmaktadır.

Bamasur ve Kurêş'e dair mitik kurulum öykülerinde de sadece erkeklerin varlığı, söz konusu kişilerin dışında, yöre halkından -*Bağın* meselesi hariç- kimsenin varlığından söz edilmemesi ilginçtir. Oysa *Trawi* öyküsünde yörenin insanlarından, ailelerinden ve bu ailelere mensup kadınların varlığından söz edilmektedir. Yani şimdiye kadar rastladığımız bu öykülerin içinde ilk kez, "istemeden" de olsa bir kadınla karşılaşmanın tanıklığı var. Burada, bu "istenmeyen rastlantının" sadece kadınlara yönelik olmadığına dair bir söylem olsa da –çünkü *Trawi'*nin endişesi hiç kimseye görünmemek- bir kadının öykünün içinde kullanılması önemlidir. Keza başka bir okumayla, kamusal alanda bu karşılaşmanın olması da o derece önemlidir. Buradan sokakta kadınla karşılaşmanın normal bir süreç olduğuna dair bir tanıklığın varlığı gibi, bunun tersini düşünmek de mümkün. Ancak günlük yaşam içinde kadınların sokaklarda olması bir "normallik" ilişkisidir çünkü yaşamsal eylemlerin çoğunu kadın yerine getirir. Mitte de böyledir. Yani *Trawi,* cinsiyetten bağımsız olarak herhangi birine görünmeden kerametini gerçekleştirmek istemektedir. Kadının o saatte sokakta oluşu, kerametinin görünmeden gerçekleştirmedeki başarısızlığına yol açmıştır. Bu açıdan öfkelendiğini anlıyoruz. Ancak ilginç olan *Bamasur* ve *Kurêş* mitinde kadınların görünmezliğine karşılık *Trawi'*de en önemli kısım, bir kadın sembolü üzerinden hatırlatılmaktadır. Bu türden günlük basit bir kadın hareketinin bir mit içine yerleştirilmesi ve kadın üzerinden soya bir ceza verilmesi önemlidir. Çünkü bu, kadınısoyun devamı için hayati bir konumda tuttuğunu gösteren bir söylemdir.

Bu öyküde, semboller üzerinden karşımıza çıkan en temel söylem, keramete ilişkin olandır. Örneğin kerametin, -gizil gücün- gizli olmasını ifade eden baskın bir söylem mevcuttur. Bu, aleni olarak duvara binip yürüten *Bamasur*'a karşıt bir söylemi içermektedir. Bu anlatımda, *kerametin gizli olması gerektiği* güçlü bir şekilde ifade edilen, aleni güç gösterisini onaylamayan bir söylemin bu şekilde dillendirilmesi mükemmel bir karşı söylem yani *kontrast iletimdir*. Bu söylemle, bir taraftan kendisinin de –yani *Şadiyan* atasının- böyle bir güce sahip olduğunu, sadece aleni olarak göstermeyi onaylamadığını, bu özelliğini istemeden de olsa gören kadına bir yaptırım uyguladığını ilan etmektedir. Bedduası da '*Paşiya we negihini péşiya we/ sonunuz önünüze kavuşmasın.'* olarak, *Kurmanci* lehçesinde, "dede ile torun biri birini görmesin/yani evin

erkeklerinin torununu göremeyecek kadar kısa yaşasın" anlamına gelir. Günümüzde hala bu soyun bu bedduadan dolayı, erkek nüfusun az ürediği ve genellikle erken öldükleri söylenmektedir-. Bu söylem, eril hâkimiyetin varlığını bir taraftan hatırlatırken, aynı zamanda eril birliktelikten doğacak gücün, yani deneyimli dedenin, fiziksel güç sahibi oğul ve torunla birlikteliğinin gerçekleşememesini dilemektedir. Böylece fiziksel güç/iktidar kaybına uğramalarına yönelik bir temenni olduğu da söylenebilir. Bu söylemin bir kadın üzerinden aileye ulaştırılması nedeniyle, bu kültüre mensup kadınların soyun taşıyıcılığı ve yeniden üremedeki paylarınnın hala etkili olduğuna dair bir okuma da yapılabilir. *Trawi*'nin, temsil ettiği ve bölgenin daha eskisi/köklüsü/kıdemlisi/esas sahibi olduğunu ilan eden bu söylemle, kültürel dokusunda, *Bamasur ve Kurêş* mitik öykülerindeki gibi kadınlar kamusal alandan tamamen uzaklaştırılmadığını okuyabilmekteyiz. Kadınlar onların söylemindeki gibi henüz basit rahimler konumun düşürülmüş değiller. Ataerkil bir karakter taşınsa da, kadınların görünürlülüğü, soyun devamındaki rolleri ve kamusal alandaki varlıkları hâlâ mevcuttur. Bu durum, kamusal alan olan sokaktaki bir karşılaşmayla ve onun üzerinden kişiye uygulanan bir yaptırım üzerinden formüle edilmektedir.

Kadının hâlâ ailenin aidiyetinin temsilcisi olması, yani kadın üzerinden soya ceza verilmesi ve bu cezanın soyun çoğalmaması olarak kodlanması, o ailenin günümüze kadar kaderini etkileyen bir söyleme ulaşması, kadın konumunun bugünkü algıdan daha farklı görüldüğünü kanıtlamaktadır. Bu söylem, aynı zamanda bize bu yerli *gizil kudret sahibi erkin nüfuzunun sonsuzluğa ulaşacak kadar güçlü ve sürekli* bir karakterde olduğunu da söylemektedir. Yörede yerleşik insanlardan ve özellikle de aile ismi vererek bahsedilmesi, onun gerçekliğinin tesciline dair kanıtlar sunma şeklinde yorumlanabilir. Bu ailelerin günümüzdeki mevcudiyeti, o gizil kudretin aynı zamanda günümüze kadar gelen bağlantısı/devamlılığının kanıtı olarak düşünülmesini de sağlar. Kanıtını yanı başında tutma çabası, başarılı bir yöntemle mite uygulanmıştır. Bu söylemle, kendisinin *Bamasur* ve *Kurêş*'in tanıksız karşılaşmalarına karşıt olarak, yöredeki herhangi bir insanı, özellikle yerleşikliğin, ailenin, ocak ve kökenin en temel sembolü olarak kadının kullanılması çabanın derinliğini de gösterir. Çünkü kadının varlığı, oradan sadece geçebilecek, yerleşik olmayan bir erkeğin tanıklığından daha güçlüdür. Kadın, normal günlük bir işleyiş içinde yerleşim sembolü olan ev ve sokakların arasındaki varlığı, o mekânın kendi yerleşkesi, *Bamasur*'un ise sonradan gelen dolayısıyla daha önemsiz olduğunu da ifade etmeye

çalışan bir kurgudur. Bu söylem, mitte sürekli bir hatırlatma olarak güncellik kazanmaktadır.

Mumların horozun tepesinde yanması da ayrıca önemli bir *sembolik yığıma* işaret etmektedir. Mum, Dersim inancında temel bir semboldür. Bütün kutsallık içeren eylemlerde mum, ritûelin başlangıç sembolüdür. Adeta *açılışı/başlangıcını* temsil eder. Bu, yapılan ve kutsiyet atfedilen her işin temelinin ışığa ve ateşe dayandırıldığı gibi bir sonuca götüren kurgudur. Ocak sembolizminde olduğu gibi bizi, ısı ve ışığın, yani iki temel yaşamsal enerjinin bir varlıktaki temsiliyetine götürür. Bu *sembolik yığımsal* anlam, aynı zamanda ateşte ve güneşte de vardır. Daha ileriki süreçlerde bu sembolik söylem, mecazi söylemi içeren bir anlatıma da ulaşır: Atanın kutsal enerjisinin ışığı. Bu nedenle, Dersim inancında kutsal mekânlarda geceleri kendiliğinden yanan mumlara dair bir dizi anlatım vardır. [30]

Ateşi ve ışığı temsil eden mumun, on iki adamın çekemediği bir yükü çekmeyi başaran iki horozun tepesinde bulunmasının sembolik temsiliyetin içeriği açısından önemi vardır. "On iki" sayısının heterodoks İslam motifli inançsal söylem içinde önemli olduğunu belirtmiştik. Bu on iki (erkek) kişinin çekemediği bir gücün, iki tane horoz tarafından çekilmesinin anlamı, gücün sembolizasyonunda nasıl bir temsile kavuştuğuna bakmak önemlidir. *Eril fiziksel bir güç* ile yine *eril, fiziksel olmayan kutsal bir gücün* karşılaşması göze çarpmaktadır. Buradaki hiyerarşik duruma göz attığımızda en üstte eril/insan *Trawi* (tanrı), arkasından tepesinde ışık ve ısının sembolü mumların yandığı iki horoz (melekler) ve Ocağını yakacağı, daha güçlü bir mekânı destekleyecek olan devasa bir direk, yani Ocak/Mülk/İktidarının mekânı gibi bir sıralanma göze çarpmaktadır. Fiziksel eril güce karşılık kurulan her üç sembol de yine eril referanslar olan, Trawi, horozlar ve fallik bir sembol olarak direk şeklinde belirir.

---

[30] Örneğin *Gola Xızır* denen *Mazgirt'in Çelaqas* yakınlarındaki bir gölde, her Perşembe akşamında, sabaha kadar mum yandığı iddiası ve inancı vardır. Bunu bana bir kaynağım, on iki Eylül sonrası bölgede bulunan askeri yetkililerle bir diyalogunu anlatarak belirtmiştir. Anlatıma göre devriyedeki askerler gece gölde mum yandığını görmüş, ertesi sabah çevredeki evlere baskın yaparak orada kimin yaşadığını sormuşlar. Bölge halkı da orada kimsenin yaşamadığını, oranın kutsal bir mekan olarak, her Perşembe akşamı kendiliğinden mum yandığını belirtmişlerdir. Buna inanmayan askerlerin gözleme devam ettiklerini, olayın doğru olduğunu anladıklarında da oraya götürüp kurban kestiklerini ve olaya şahit olan yüzbaşının daha sonra istifa ederek, bu *kutsal* mekanlardan gittiğini, daha sonra tesadüfen karşılaştıklarında kendisine olayı anlattığını söylemiştir.

Horoz sembolünün kullanımı özellikle önemlidir. Horoz sabahın, güneşin doğuşunun dolayısıyla da ışığın, ısının yani güneşin de habercisidir. Bu anlamıyla *Êzdiler*in *Melek-ê Tawus*'una benzerliği söz konusudur. Belki de tehlikeli hale gelen *Melekê Tawus* inancının başka bir şekilde temsilini yapmaktadır. Bu konuda *Êzdiler* arasındaki sancak kültü betimlemelerinde, Mustafa Nuri Bey'in Melek Tavus sancağını bir horoz şeklinde resmetmiş (M. S. Çakar 2007, 136) olduğu belirtilir. Bu nedenle başta *Trawi* olmak üzere, bazı ziyaretlerde özel bir kurban olarak kabul görür horoz. Horoz, bazı hastalık ve sağaltım adaklarında kullanılsa da, özellikle çocuk taleplerinde daha baskın olarak tercih edilmektedir. Örneğin Mazgirt'e bağlı *Qerextepe*'de bulunan *Sawe* adlı ziyarette, sağaltıcı bir özellik için kullanılmaktadır. Eskiden bölgede önemli bir çocuk sağlığı sorunu olan toprak yeme için bu ziyaret kullanılmaktadır. Buradaki sağaltım, ziyarette kesilen horozun kanı ziyaretteki toprak ile karıştırılarak çocuğa yedirilir ve bir süre sonra çocuğun toprak yemekten vazgeçtiği belirtilmektedir. Muhtemelen fiziksel bir tiksinmenin yarattığı bir sonuç da olsa bölge halkı bu ziyareti, çocukların toprak yeme alışkanlığını sağaltmada kullanmaktadır.

Horozun Dersim kültüründeki izlerinin en yaygın bulunduğu yer, evlerde 'elbise örtüsü' olarak kullanılan nakışlamalarda görülebilir. Şimdi artık kullanımdan kaldırılan bu elbise örtüleri, çift en, iki-üç metrelik beyaz patiskadan yapılır. Üzerine, alt tarafları çiçek veya geometrik desenlerle nakışlar yapılan, alt eteğine dantel dikilen ve en orta yerinde ise ya tek, ya da karşılıklı simetrik olarak konumlandırılan, aralarında daima basit bir saksı içinde bir köklü çiçeğin konulduğu horozlar yapılırdı. Bu horozların ibik ve kuyruk tüyleri canlı renklerle baskınlaştırılırdı. Bu fiziksel özellikleriyle, yani parlak ve süslü tüyleri, gösterişli ibiği ve heybeti ile önemli eril sembol; anlam çerçevesi olarak özgür, soyun devamının temsilcisi ancak sorumluluğu olmayan, dişilere hükmeden bir komutan gibi resmedilmektedir. Bu örtülerin her evin 'misafir odası' anlamındaki *'oda mivanan*'ın en görünebilen yerine asıldığını hatırlatmak gerekir. Böylece o sembol, kamusal alanın aktörleri olan erkeklerin ve onların erkek misafirlerinin kullanımına açık olan bir mekânda yerini almaktadır. İhtiyaç olmadığı sürece evin kadınları ve çocukları bu odayı kullanmazlar- özel alanıdır. Yani bu varlık, böylesine toplumsal önemi olan mekânlarda görünme özelliğini hak edecek kadar önemli bir figürdür.

Dolayısıyla *Trawi*'nin kurulum mitinde, bu sembolü kullanımının bölgesel sembolik sözlük/belleğin kapsamı içinde bir okuma gerektirdiğini biliyoruz. *Êzdilik*le çok

benzerlikler taşıyan Dersim inancında, bu sembolün kullanımı eski bir yakınlığın/temasın/anlam ortaklığının varlığına işaret etmesi güçlü bir emare olarak düşünülebilir. Horozun erillik vurgusunun yanında, aynı zamanda erilliğin heybetinin ve azametinin sembolü olarak algılanması da önemli bir yan anlam olarak varlık bulmaktadır.

IV.16. Doğa Kültür

Trawi mitik öyküsünde, doğa ve kültür karşıtlığındaki bir hiyerarşik durumu görmek de pekâlâ mümkündür. Bu durumda *Trawi*, komuta eden, karar veren ve yönlendiren insan(erkek), arkasından onu takip eden, onun emirlerini yerine getiren, işlerini yüklenen, yani onun hizmetinde olan hayvan (iki ayaklı ve erkek) hayvan bulunmaktadır. En son olarak da, her ikisinin komutasında ve gücüne boyun eğen, onları bu topraklarda bağını, yerleşimini sağlayacak güçlü bir bitki (fallik yapısıyla yine eril) olan kavak ağacı, şeklinde bir sıralanma ile karşımıza çıkmaktadırlar. Bu hiyerarşik kurulumda insanın, kültürün yaratıcısının doğaya ve doğanın yaratıklarına hâkimiyetini, onları kendi gücü, özellikle de aklıyla ve gizil kudretiyle hükmedişinin bir görüngüsü olarak görebilmekteyiz.

Önde *Trawi*, ardında karşılıklı olarak yükü omuzlayan horozlar ve arkada uzun bir ağacın yer aldığı bu sembolik dizilime bakıldığında, tipik bir çift sürme benzeşimine de ulaşmaktayız. Bu nedenle, çobanlıktan çiftçiliğe doğru bir eğilimin başladığı bir dönemi işaret ettiği de söylenebilir. Bu durumda, ileride de tartışılacağı gibi, bölgede çobanlık ve çiftçilik kültürel süreçleri arasındaki bir çatışmaya işaret edebilir. Böyle bir çatışmanın anlamlandırılması ve ikna sürecinde, her iki kültürel sürecin kutsiyet alanı içine alınarak, durumla en güvenli ve güçlü şekilde başa çıkılmaya çalışıldığına da işaret edebilir. Burada mutlaka vurgu yapılması gereken başka bir nokta ise, *Şadiyan* Aşiretinin, bölgede gerçekten tarımla uğraşan en önemli aşiret olmasıdır. *Trawi* ise bu aşiretin merkezi/Ocağı'dır. *Şadililer, seyit* olarak kabul edilmedikleri için, ocağın etkinliği zamanla aşınmıştır. Ancak bu aşiret, gerçek anlamda tarım ekonomisini yürüten bir aşiret olması öyküyü bir kurulum miti olarak, aşiret ile birbirini tamamlayan bir anlama kavuşturur.

Buradan, *Trawi* ile *Bamasur*'un aynı coğrafik mekân içinde, ancak birbirlerine karşıt olarak kurulan ve bir tür rekabet ilişkisi içinde bir karşılaşma durumu oluşturan sürecin

aktörleri olduğu gibi bir sonuca ulaşılabilir. Günümüzdeki durum da düşünülürse, *Şadiyan* aşiretinin keramet söylemine rağmen, soyun değil de sadece *Trawi*'nin bir kutsal mekân olarak kalabildiğini, buna karşın *Bamasur*'un hem mekân, hem de soy olarak hiyerarşide üst sıralara çıkarak bu karşılaşmada kazanan taraf olduğunu görebilmekteyiz. Bu durumun sonradan daha fazla teorik bilgi ile gelen kişilerin bölgedeki misyonlarının güçlenmesine yol açtığını, dolayısıyla önceden gelenler ya da hep burada olanların bu durumda dezavantajlı konuma düştükleri -*Dewrêşgewr* örneğinde de gördüğümüz gibi- bir sonucun güçlü ipuçlarını vermektedir.

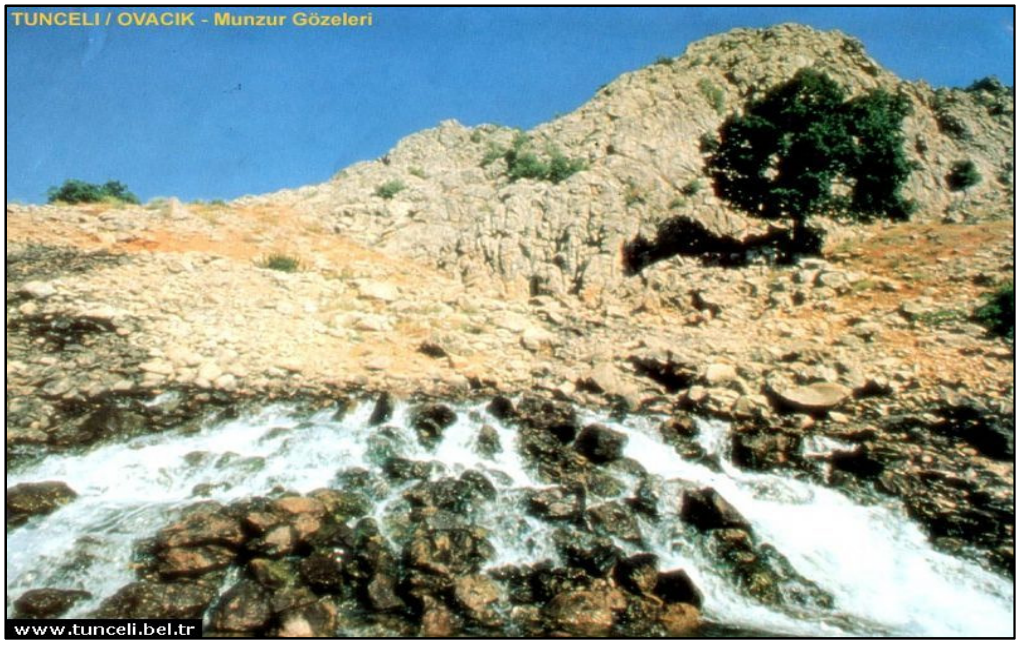
Bu durumda *Trawi*'nin bölgede *Bamasur*'dan önce bulunduğu –yerlisi olduğu- ve varlığının bölgenin inanç/sosyal yapılanmasında önemli olarak kurulan bir kişilik olduğunu; daha sonra bölgeye gelen inanç temsilcilerinin yarattığı baskılanma sürecine girdiklerini; eski inançlarında direndiklerini ancak yenilerin etkisini de önleyemediklerini bu kurgusal anlatımın analizinden anlayabiliyoruz.

Bu aktarımlar, Doğu Dersim olarak adlandırılan ve doğu yönünden gelen akımlar ve karşılaşmalarla şekillenen yapılanma ve sürecini gösteren olgular olarak şekillenirken, Batı Dersim'de de benzer şekillenme ve söylemler, biraz daha farklılaşarak karşımıza çıkmaktadır. Batı Dersim'in uç sınır noktası olan Ovacık, Munzur nehrinin bağrından fışkırdığı Munzur Dağları doğal ve güçlü bir sınır olarak Dersimlilerin kendilerini ve söylemlerini içine yerleştirdikleri çerçevedir.

V. BATI DERSİM ve MIZUR

Dersim, özellikle Tunceli olarak sınırlanan bölgenin haritasını önümüze alıp baktığımızda, coğrafik olarak doğu ucunda *Dızgun/Duzgı*, batı ucunda ise *Mızur* doğal kutsal mekânları görürüz. Kültürel haritada ise bu mekânların kutsallığını ve önemini tanımlayan mitik öyküler karşımıza çıkar. İnanç sembolizmi haritasında da bu iki yer, Dersim bölgesinin üzerinde ortaklaşılmış en baskın, merkezi sembolleri olan iki temel ziyaret ve hac bölgesi olarak karşımıza çıkarlar.

Bu iki kutsal merkezin, üzerinde ortaklaşılmış sembollerin, benzer ve farklı yanları var. Doğuda *Dızgun* karşımıza çıkarken, batıda ise *Mızur* ile karşılaşırız. *Mızur*'a dair mitik öykü, Ovacık, *Kedek* (Köyungölü) köyü ile şimdi gözeler nedeniyle var olan *Ziyaret* köyü arasında geçer. Bu bölge *Şixhesenan* denilen bir tür aşiretler konfederasyonunun ocağıdır. O zamanlar *Ziyaret* köyü henüz yoktur. *Kedek* vardır ve *Kedek* de *Mızur* efsanesinin sonlandığı yer olan gözelere en az dört beş kilometre uzaklıktadır. Köy, dolayısıyla tüm Ovacık bir ovadır. Zaten adı da oradan gelir. Efsanenin geçtiği yer olan Munzur gözelerinin arkası Munzur Dağları/Mercan Dağları, önü alabildiğine bir ovadır. Koca bir nehrin doğduğu gözelerin haricinde, başka kollardan da sular Ovacık'ın belli yerlerinde nehirle birleşerek su miktarını daha da çoğaltır.



Fotoğraf V. 1. *Mızur*/ Munzur'un doğuşu. www.google.com.tr/images/resimvadisi..com-14/04/2010

Munzur, esas adıyla *Mızur* ya da *Çem ê Mızur/*Munzur Nehri, Dersim bölgesinin ana su kaynağı ve atardamarı gibidir. Bilindiği üzere Munzur vadisi, Türkiye'nin de ilk milli park alanlarından bir tanesidir. Munzur, boydan boya yardığı bu topraklardan bir damar gibi geçerek, oradan oraya taşıdığı suyuyla çevresine hayat veren bir kaynaktır. Suyu çok soğuktur, bu nedenle soğutma için de bölge halkınca kullanılır. Karpuzun yazın içinde birkaç dakika sonra çatladığı anlatılır. Bu deneyi kendim yapmadım ancak ayaklarımı suya soktuğumda iki adım attıktan sonra ayaklarımda uyuşma başladığını biliyorum.

İçinde dünyanın en iyi alabalıkları yetiştiği söylenir. Yurt dışından dahi özel uçaklarla gelip orada balık yendiği anlatılmaktadır. Dersimli'nin gözünde kutsal bir su olduğu için, son on-on beş yıl öncesine kadar ona hiçbir kirli madde atılmamıştır. Ancak, doğayı öteleyen, sadece insanı merkeze alan ticari ve tüketim kültürüne dönüşmüş olan kent kültürü ve bu kültürün temizlik anlayışı ile köylere giren deterjanlardan etkilenmeye başlamıştır. Dolayısıyla Munzur, insanın kendisini temiz tutmak için tüm doğaya vücudunun kirleri ile birlikte bir yığın zehir de akıtmasından payına düşeni fazlasıyla almaktadır. Kent konumu nedeniyle, Tunceli'nin kanalizasyonu da bu "kutsal" nehre bağlanarak, sadece nehrin değil, inancın da içine yok edici atıklar akıtılmaya başlanmıştır.

Munzur'un doğduğu yer olan Ovacık, yılın beş altı ayını kar altında geçiren bir yerdir ve karın yüksekliği üç-dört metreye ulaşabilmektedir. Oldukça serindir. Bu nedenle bu gün bile, burada çok miktarda su olmasına rağmen sebze fazla yetişmez. Domatesler kızarmaz. Meyve çok az yetişir. Yani oranın ekosistemine uygun olmayan bu türlerden oradaki insanlar faydalanmaz. Bu nedenle orada daha çok sisteme uygun, doğal ve çoğunlukla da kendiliğinden biten bitki ve meyveler vardır.

Ovacık ve Munzur Dağları, Dersim coğrafyasının en batı ucunda ve Sünni inancının sınır noktasındadır. Bu iki farklı inancı ayıran Munzur Dağları ve/ya Mercan Dağlarıdır. Öbür yanda aynı inançtan insanlar bulunmakta ise de, bu tarafın tamamı *Rê/Yol* inancına tabidir. Oysa dağın öte yüzünde, Sünni inancı ile bir karışım ve karşılaşma durumu bulunmaktadır. Bu sınır olma durumuna Gürdal Aksoy *Mızur* ismi ile ilgili çalışmasında da ulaşır ve *Mızur* isminin kaynağı/kökeni ile ilgili bir dizi kaynak aktarır (Aksoy 2006, 157) .

> *Muzur* ya da *Muzir* adı da çok büyük bir olasılıkla Asurca sınır, sınırboyu anlamlarındaki *Muşri/Mişru'*dan gelmekle birlikte, onun zamanla Munzur'a dönüşmüş olmasında Arap fonetiğinin rolü de olmuş olabilir. Nitekim Dersimli Alevi Kürtler ve Ermeniler yakın zamanlara dek onu *Muzur* ya da *Mızur* olarak

> anarken, Evliya Çelebi'nin17.yy'da onu 'Munzir Baba (*Mundhir*) olarak kaydetmiş olması dikkate şayandır (Aksoy 2006, 160)

Gürdal Aksoy yakın tarihe kadar derken biraz da yanılmaktadır. İnsanlar Kürtçe konuştuklarında hala ismini *Mızur* olarak telaffuz etmektedirler. Ancak genç ve özellikle bölge dışında yaşayanlar, Türkçe konuştukları için bunu Munzur olarak telaffuz ederler.

Mızur ve *Dızgun* horizontal bir pozisyonda birbirine karşı gelen iki uç sınır gibi bölgeyi, iki taraftan koruma altına almış iki koruyucu tanrı şeklindedirler. Bu açıdan bakıldığında *Dızgun,* inancın yuvalandığı bu sarp, korunaklı bölgenin giriş kapısı iken, *Mızur* çıkış kapısı gibidir. Daha doğrusu, çıkışa izin verilmeyen sınır, bir set gibidir. Arka taraf olarak görünmezin, ötekinin, başka bir deyişle tehlikenin sınırının sembolüdür. Bu anlamıyla *Mızur*'un bu dağlara kaçışında bu sembolik anlamın kurulması mümkündür. Çıkışı olmayan bir durumun ifadesi olarak da okunabilir. Tabi bu tersinden de bir giriş kapısıdır.

Öykü şöyle gelişmektedir*: Mızur* genç bir çobandır. Bir ağanın yanında çalışmaktadır. Ağa bir gün hacca gider ve *Mızur* ile ağanın karısı günlük işlerine devam eder. Günlerden bir gün *Mızur* eve gelir ve hanımına, ağasının canının helva istediğini ve helva yaparsa ağasına götürebileceğini söyler. Hanım, bunun imkânsızlığını bildiğinden, inanmaz ama içinden 'Herhalde zavallı çocuğun canı helva istedi, söyleyemiyor o yüzden böyle bir yalan söylüyor. Biraz helva yapayım da çocuk yesin. Yazıktır' diye düşünerek, kalkar biraz helva yapar ve tasa koyarak *Mızur'*un eline verir. *Mızur* helvayı alır ve kaybolur. Bir süre sonra geri gelir ve helvayı ağasına verdiğini söyler. Kadın, çocuğu bozmamak için yine sesini çıkarmaz ve konu böyle kapanır, ta ki ağa hacdan geri dönünceye kadar.

Ağanın hacdan döndüğünü haber alan köylüler ve karısı, onu karşılamaya giderler. Hacdan geldiği için onu karşılamak önemlidir ve elini öpmeye davranırlar. Bu arada ağasının döndüğünü duyan çoban *Mızur* da hayvanlarını sağmış, elinde süt bakracı, karşılayanlara katılır. Ağa, kendisini karşılamaya gelenlerle karşılaşır, köylüler onun elini öpmeye çalışırlar. Bu arada Ağa gözleriyle *Mızur'*u aramaktadır. Onu insanlar arasında görünce döner ve elini öpenlere '*Hacı ben değilim, Mızur'dur. Esas hac odur. Bu yüzden benim değil onun elini öpün*' der. Şaşıran köylüye kısaca olan biteni anlatır, kimine göre de helva konan tası gösterir. Bu yüzden tüm insanlar *Mızur*'a doğru bir hamle yaparlar. Bunu gören *Mızur* hem şaşırır, hem de utanır ve gerisin geri kaçmaya başlar. Bu kaçış, bu gün Munzur Nehri'nin doğduğu yere kadar sürer. Oradan dağlara doğru kaçmaya çalışırken elindeki süt kovasındaki sütler, kimine göre oraya buraya saçılır, kimine göre

ise elinden düşer ve dökülür. Sütün döküldüğü/saçıldığı yerde *kırk* adet olduğu söylenen gözeden su fışkırır ve *Mızur* ise dağda *sır* olur. O günden beri de burası, bu inancın önemli bir ziyaret/kutsal mekân olarak Dersimlinin kolektif hafızasında kayıt edilmiştir.

Bu konu ile ilgili herhangi bir analiz yapmadan önce şunu belirtmekte yarar var. Dersim'de yaşatılan bu mitik öykülerin bazılarının başka yerlerdeki pek çok sürümüne rastlanmaktadır. Gürdal Aksoy bu konuda örnekler sunarak, *Mızur* öyküsü ile ilgili olarak benzeri mitik öykülerin pek çok ülkedeki varlığına işaret eder (Aksoy 2006, 146-151). Bu durum yine de bu öykülerin önemini etkilemez. Çünkü bu öykülerin esas kaynağının burası olması ihtimalinin yanında, başka yerlerden ödünç alınmış olsalar dahi yüzyıllarca, özel olarak seçilip yaşatılmaları ve belli ölçülerde de uyarlamaya tabi tutulmaları onları özgün ve önemli kılar. Antropoloji disiplini de kendi yöntemsel yaklaşımında, tarihsel köken ve bağlantılar aramaktan çok, kültür içindeki varlıklarına, değişim süreçlerine, nedenlerine, önemlerine ve işlevlerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla kültür içinde - zamanla bir miktar değişime uğrasa da- saklanan ve korunan mitik öykülerin, kültürel ve sosyal alanda önemli işlevler yüklenen kodlama sistemi olduğunu, bu nedenle belli ölçülerde güncellenerek toplumsal bellek/arşivdeki yerlerini ve önemlerini sürekli olarak muhafaza etmeyi başardıklarını izleyebiliyoruz.

Mitlerdeki anlam sistematiğini çözebilmek için, ilgili kültürün iyi bir okur-yazarı olmak gereklidir. Ancak bu şekilde, kültürel sistem içinde neyi taşıdıkları, arşivde tutulan bilgilerin neler olduğu, bunun hizmet ettiği alanın ne olduğu gibi bir dizi önemli ve stratejik soruyu yanıtlayabiliriz. Bu nedenle mevcut mitik öykülerin basit, alelade söylemlerden öte, birer *sembolyığımsal* form olduklarını, yığımsal duruşun anlamsal katmanlar içerdiğini, dolayısıyla da her bir parçanın, büyük anlamın birer alt parçası olarak, bağımsız olarak anlamlandırabilecekleri gibi, bir araya geldiklerinde de "büyük söyleme" ulaşmanın kapıları olarak vücutlaştıkları söylenebilir. Bu durum, mitik öykülerin ana karakteri olarak karşımıza çıkar. Başka bir söylemle, benzerlik ve farklılıklardan bağımsız, iskelet sistemi olarak karakteristik özelliklerini korurlar.

*Mızur'*unöyküsünün, *Dızgun*'unki ile farklılık ve benzerlikler gösterdiğini belirtmiştik. Bu iki ziyaretin, inanç sembolizmi içinde merkezi sembolik anlamlarının varlığı en belirgin ortak noktadır. İkisi de doğal mekânlardır. Doğal olmalarının yanında, *çoban ve dağda sır* olan iki gencin kahramanı olduğu şeklinde vücutlaşan bir söylem vardır. Her iki çoban da bir tür yalnızlık konumundadırlar. *Mızur*'un yetim olma durumuna karşılık, *Dızgun*'un

babası varsa da, sadece dağdaki bir karşılaşma daha doğrusu kaçış anı ile karşımıza çıkar. Bu ilişki de aslında normal bir baba ve evlat ilişkisine denk düşmez. En azından *Dızgun* açısından bunun böyle olduğu anlaşılmaktadır.

Mızur'un ise babası değil, bir ağası vardır. Kendisi öksüz ve kimsesiz bir çocuktur. Dolayısıyla da ağanın varlığı bir tür yaşlı ve bakıcı konumu ile babayla denkleşmektedir. Çobanlık ve hayvanlarla ilişki, ikisinin ortak özelliğidir. İkisi de saygılı ve özellikle de utangaçtır/mütevazıdırlar. Yaşlarının yirmili yaşlar olduğu hissedilmektedir. Buna dair bir söylem bulunmamakla birlikte, öykünün dokusundan garip bir şekilde bu hissettirilmektedir. İkisi de yaşlı bakıcılarından utanarak, yönlerini dağa doğru çevirerek kaçmaktadırlar ve ikisi de dağda sır olmaktadırlar. İkisi de bu kaçışlarını çok kısa bir sürede beş altı kilometrelik bir mesafeyi alarak sır oldukları yere ulaşmaktadırlar. İkisinin de sır olduğu yer dağlardır ve hemen ana ziyaret olarak kabul edilerek, bölgenin koruyucu ve kollayıcısı olarak işlev görmeye başlamıştır. İkisi de aseksüel olarak kodlanmışlardır.

Farklılıkları da oldukça önemli ve belirgindir. *Dızgun*'un kaçtığı kişi babası iken, *Mızur*'un işvereni ve köylülerdir. *Dızgun*'da bir kadın ya da anne figürü yokken, *Mızur*'da ince düşünen, bir hizmetkârının canının helva isteyebileceğini ve bu nedenle yalan söylediğine inandığı halde, bu genç çocuğa merhamet edip onun için helva yapacak kadar merhametli bir "hanım" figürü vardır. *Dızgun*'da kaçışına tanıklık eden sadece baba iken, *Mızur*'da hacdan dönen ağa, hanım ve tüm köylüler olarak karşımıza çıkar. *Dızgun* "bir hata" yüzünden *utandığından* dağa kaçarken, *Mızur* kerametinin ortaya çıkmasıyla *utanarak* dağa kaçar. Biri saygıdan, öteki ise alçakgönüllülükten dolayı dağda sır olur. *Dızgun*'un sır olduğu dağ, kurak bir mekân iken *Mızur,* koca bir nehrin fışkırdığı bir dağda sır olmuştur. Biri, kışın suyun olmadığı kuru/kurak bir mekânda ve zor koşularda iken, diğeri yazın hayvanların sağıldığı, bol sütün ve yiyeceğin olduğu bir dönemden bahseder. Bu iki kutsal sembolün harita üzerinde bölgenin en doğusunda ve en batısında paralel bir konumda bulunduklarını da ayrıca önemli bir ayrıntı olarak düşmek gerekir.

V.1. Çobanlık: Süt ve Sütün Koruyucusu

Mızur, sır olan koruyucu, genç, dinamik, gizil kudret sahibi, alçak gönüllü, ait olduğu kimsesi bulunmayan, bu nedenle de "herkese ait olabilecek bir erkek" sembolüdür. *Mızur'un* koruyuculuğu, iki ana tema ile işlenmiştir: Birincisi bir çoban olarak koruyucudur. İkincisi ise *süt*ün koruyucusudur.

Çoban olarak koruyuculuğu, çobanlığın o dönemlerin en önemli ekonomik faaliyeti olması açısından çok önemlidir. Temel ekonomik faaliyetin ana kaynağı olan koyun ve keçilerin koruyucusudur. Başka türlü ev ve bölge halkının, inancın kitlesinin beslenmesi mümkün değildir. Yukarıda da anlatıldığı üzere Ovacık'taki ekosistem nedeniyle tarım ve ziraat faaliyetleri çok sınırlıdır. Geriye kalan, sadece hayvanların beslenmesine yarayan bol yeşil otlardır. Bu anlamıyla çobanlık, bölgenin yaşamsal faaliyetini temsil eden hayvancılığın koruyuculuğunun sembolü olarak, hayvanların ve dolayısıyla da insanların korunmasını sağlayan önemli sembolik anlam içerir. Çobanlık, en temel besin olan eti, çeşitli amaçlarla kullanılan sakatatı, yünü, deriyi, ısınma ve ziraatta kullanılan gübreyi, diğer faaliyetlerde kullanılan hayvan gücü/enerjisi ile bütün bunlara sahip olmanın verdiği sosyal güç/prestij olmak üzere çok yönlü bir faaliyetin temsilidir. Yani bu faaliyetlerin tamamının da koruyucusu olan bir meslek olarak kurguda yer almaktadır.

İkinci olarak, aşağıda tartışılacağı üzere çobanlık esas olarak "süt" ün fiili olarak sahibidir. Süt, sadece dişilerin üretebildiği yaşamsal bir maddedir. Bu yaşamsal maddeyi kontrol etmek, kullanım hakkına sahip olmak, aynı zamanda çobanlık kültürünün gücünü de temsil eder. Bu, sembolik ve fiili olarak çok temel olan doğal ve toplumsal kaynağı denetleyen bir güç olmak anlamına gelir. Dolayısıyla toplumsal süreçlerden bir tanesinde çoban, süt üretme kaynağı olan hayvanların ve dolayısıyla dişilerin/kadınların efendisi olma, yani sütün esas sahibi olarak karşımıza çıkan önemli bir semboldür. Burada, süte hükmeden eril bir sembol üzerinden sütün üreme ile ilişkisi de kurulmuş durumdadır. Genç, kudretli bir erkeğin sütün koruyucusu olarak sembolize edilmesi, onun dölleyecek spermlerin kaynağı/sahibi ve doğacak çocukları besleyecek sütün denetçisi de olmanın önemli bir ilişkisi arka planda kurulmuştur.

Sütün dönüştürülme özelliği ve her dönüştüğü biçimde başka bir tat ve anlama kavuşması, erilliğin denetimindeki mucizevî bir sıvı olması özellikleriyle kutsiyet yüklenmiştir. Süt, Dersim kültüründe kutsaldır. Hatta kem gözlerden sakınılması gerekecek kadar da hassastır ve korunmayı gerektirir. Örneğin hayvanları sağarken sütün yabancılarca görülmemesine özen gösterilir. Süt konusunda özellikle ağız sütünün kutsallığına değinmek gerekir. Bu süt asla yere dökülmez, dışarı atılmaz. *Fro* olarak adlandırılan bu süt, hayvan yavruladığı gün pişirilip komşulara da dağıtılır. Pişirilme sadece biraz ısıtılmadan ibarettir, çünkü ısı ile karşılaşır karşılaşmaz hemen kesilmektedir. Komşulara dağıtılma sebebi daha çok bereketli olması yönünde ise de bir tür paganik paylaşım riti

olduğu düşünülebilir. Komşular da bu sütün konulduğu tabaklara özellikle tuz koyarak geri yollamaktadırlar. Tuzun toplumdaki karşılığı ise, *"tam a dûnyaye, bereket â rısqe. Xêr û bereket a Dınyayê ewe. Jı wê mestır tıştık tûnne/* Dünyanın tadıdır, rızkın bereketidir. Dünyanın hayır ve bereketidir. Ondan daha üstün başka bir şey yoktur" (F. Deniz 2010) olarak tanımlanmaktadır. Bu ilk süt, yani bu ana kaynağın başladığı güne denk gelmesiyle gerçekten de çok yaşamsal olan bu maddenin hayatın tadı ve dünyanın, yaşamın bereketi olmasını temenni etmenin sembolik bir söylemi olması mantıklıdır.

Tuz pek çok toplumda olduğu gibi bu toplum için de çok hayatidir. İlk tat olarak tanımlanması onun tat özelliğiyle ilişkili olsa da, tuzun bu tür toplumlarda yaşamsal maddeleri saklamak için kullandıkları en temel koruyucu madde olduğunu unutmamak gerekir. Çökelek, kavurma, turşu ve domates gibi sebzelerin korunup saklanmasında tuz kullanılır. Bu nedenle yaşamın devamı için bu maddelerin, uzun süre saklanmasına olanak veren, dolayısıyla besinlerin uzun vadeli kullanımına olanak sağlayan bir kavram olan "bereket" ile sembolize edilmesi oldukça anlamlıdır.

Bu tür toplumlarda "minnet" duygusunun kullanılan bu maddelere yüklenmesi inanç sisteminin kurgusunda ve uygulanmasında çok net olarak karşımıza çıkar. Yaşamının devamına yarayan maddeler bir şekilde kutsal ilan edilerek, hem o maddelere karşı bir minnet duygusunun geliştirilmesine hem de bu maddelerin dikkatli ve idareli kullanımına yaramaktadır. Minnet duygusunun kutsiyet içerikli olarak inanç sistemine yerleştirilmesiyle, kaynakların uygun ve dikkatli kullanımının toplumsal yaşamın devamlılığındaki etkisinin çok erken dönemlerdeki bir farkındalık ilişkisine işaret eder. Bu yönlü yaşamsal kaynakları kıt olan Dersim sisteminde, bütün bu hayati önemdeki maddeler kutsal olarak etiketlendirilmişlerdir. Bu anlamdatuz, süt, yağ, bal, un, buğday gibi temel maddeler gibi kutsaldır. Tuzun bunlardan farklı olan yanı onun koruyuculuğudur. Bu koruyuculuk, yukarıda anlatılan gerçek anlamdaki koruyuculuğunun yanında, kurgusal olarak ona yüklenen koruyuculuk algısı olarak büyü bozucu, kötülüklere karşı koruyuculuk atfı ile sistemdeki yerine oturtulmuştur.

Yine pek çok toplumda olduğu gibi Dersim'de de tuzun büyü bozmada kullanıldığını, özellikle kara büyüye karşı kullanıldığını biliyoruz. Örneğin *çavıni kırın*/nazar değdirme ile gerçekleştiği düşünülen ani ve nedensiz hastalık, talihsizlik ve benzeri durumlar için '*xwô ser gerandın/* tuz çevirme' yapılır. Bu çevrilen tuzun bir kısmı ateşe, bir kısmı temiz bir suya, bir kısmı ise temiz toprağa atılır. Bu işlemde yola atılan da vardır. Ateşe tuzun

atılması ve yanarken çıkardığı çıtırtıların şiddeti de, bu kötü gizli enerjinin çokluğuna ya da yanarken güçlü direncine bağlanır. Ancak eninde sonunda, bu kötücül güçler, yakılan tuz ile birlikte bu negatif enerjinin –kötü nefis/göz- yok edildiğine inanılır. Suya atılanın da suyun alıp götüreceği, toprağa atılanın ise toprak tarafından yok edileceği düşünülür. Bu inançta da dört kutsal öğenin üçünü görebilmekteyiz.

Ağız sütünden süt ve sütün koruyuculuğu olan çobanlığa/çobanlık kültürüne dönecek olursak; çobanlık kültürünü, sütün yaşamsal doğal kaynağının erilliğin kontrolüne geçişini sembolize eden bir süreç olarak da düşünmek mümkün. Mitik öyküde de bu vardır. Sütün koruyucusu basit bir çoban olan *Mızur*'un görünürdeki patronu/egemeni olan ağadan daha önemli olarak kurulmasını, bir toprak ağasının, dolayısıyla koyunların da görünürdeki sahibi olan ağanın, dolaştırılıp –hac ziyareti- bir çobanın kerametine bağlanması rastgele seçimler değildir. Çobanın elindeki sütün toprağa savrulup suya dönüştürülmesinin bu kültürün tarım kültürüyle bir tür çatışmasının da hikâyesini anlatan bir içeriğe sahiptir. Bu söylemle hem sütün, hem de suyun sahiplik iddiasının altı çizilmektedir. Keza bu hikâyede ağanın hacca gitmesi ve hacdan dönmesi ile "esas hac"ın *Mızur* olduğu söylemi çok net olarak belirginleşir. Yani merkezi söylem olarak, yeni hegamonik dinsel söyleme karşı bir duruş/direnç geliştirilir: '*Hac buradadır, başka yere gitmeyin.'*

Görünürde bir güç olanın –ağanın/İslam'ın sünni mezhebinin- bu topraklarda üreyemeyeceği, kudretinin sadece görünürde olduğu, bu nedenle asıl izlenmesi gerekenin sonsuza dek genç, dinamik bir koruyucunun/çobanın temsil ettiği "öz"inanca ve bu inancın topraklarına yönelim olduğu bu hikâyenin temel söylemleri olarak oturtulmuştur. Bu söylem, *Mızur*'un dağa adeta sabitlenmesi ile sonuçlandırılmıştır. Kutsal su/toprak/hava ve ateşin odak noktası olan ve antropomorfize edilen nehir ve dağ, merkez semboller olarak kurularak, inananların yönü/dikkati buraya çevrilmiş ve burası inancın toprağı olarak bu inancın takipçilerine bir tür tapulanmıştır. Bu "kutsal coğrafya" oluşumu, doğa tapınımının gelişim süreçleri açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Çünkü kişiye özel toprak mülkiyetinin henüz oluşmadığı dönemlerdeki mülkiyet kurgusu ve sonrasındaki dönüşüm süreçlerinin çatışmalarına dair izleri buradan takip etmek mümkündür. Burada herkese ait olan toprak ile çobanlık kültürünün yasaları işlemektedir. Toprak ve hayvanlar tüm toplumundurlar. İnsanlar/erkekler ise sürülerin/sütün hâkimidirler. Zaten *Dızgun* gibi *Mızur'*un da erkek, genç, aseksüel ve yalnız olarak

kodlanması hem bir çobanlık özelliğine atıf yapar, hem de onların kültür içindeki kolektifliğine. Onlar sütlerin koruyucusu, ideal erkek/oğul/babalar olarak ideal koruyuculardır. Aslında tanrıdırlar.

Bu tanrısallık vurgusu, dönemsel olarak yaşanan başka bir dönüşüm sürecine de işaret eder. Çünkü toplumsal dinamizm, bir bağlantılar silsilesidir ver her değişim çok yönlü etkilerde bulunur, tetikler. Bu da değişim ve dönüşümü sürekli ve sebatlı kılar. İşte burada süreçlerin değişimini etkileyen ve ondan etkilenen başka bir sosyal olguya da inanç karşılaşmalarında rastlarız. Bu öyküde karakteristik olarak gördüğümüz inanç karşılaşmaları, çatışma ve uzlaşımları, güç ilişkileri ve korunma/ayakta kalma refleksleri çok etkili bir şekilde karşımıza çıkarlar. Dolayısıyla öyküdeki önemli tarihsel bir bulgu, bölgedeki inancın diğer inanç karşısında kitlesini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya olduğu endişesinin varlığı olarak belirtilebilir. Yani başka bir deyişle "öteki inanç" tarafından teorik anlamda bir sıkıştırmaya maruz kaldığını bu söylemden çıkarabiliriz.

Sınırda olmak, insanların ticari ilişkilerdeki zorunlu karşılaşmalar, bu karşılaşmalarda teorik anlamda baskın söylemlere uğrayan, daha önce böyle bir deneyimi olmayan inanç mensuplarının bu teorik baskılara karşı savunmada zayıf kaldıkları da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bölgeye gelen bu Sünni ağaların, bir tür misyoner faaliyetler içinde oldukları da bir çıkarım olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, hem içeriden hem de dışarıdan bu türden bir baskılanmanın yaşandığını, bu mitik öykü üzerinden geliştirilen direnç teorisinin tedavüle sokulduğu anlaşılmaktadır. Burada, dayanıklı/pratik/kullanışlı olan sembolik/mitik bir öykü üzerinden koca bir direnç teorisi kurulmuş ve pratiğe uygulanmıştır. Bu direnç teorisinin pratikteki kullanım kolaylığı ve etkinliği, onu bir tür matbu metin olarak etkin ve kalıcı kılmıştır.

Mitik öykülerin başka bir tipik özelliği olarak, bu öyküde de birbirinin ardılı ve bir sistematik içinde diğer sembolik söylem parçalarının varlığıdır. Bu öyküde başka bir anlam katmanı daha vardır. Bu, *Mızur*'u hac olarak belirleyen ağanın söyleminin arkasından insanlar *Mızur*'a yönelirken, *Mızur*'un dağa kaçıp sütü yere dökmesi, sütün döküldüğü yerde *sır* olması, yani sonsuza kadar bir tür beden olarak kullandığı dağdan, yani kendi "yeni bedeninden" süt benzeri bir suyun fışkırması olarak örgütlenen başka bir söylem kategorisidir. Üreme çağının doruğunda olan bir erkeğin bedeninden fışkıran beyaz sıvı analojisi üzerinden iletilmesi, bir aktarım metodu olarak tanıdıktır. Bu, bizi kolayca bir eril bedenden fışkıracak olan sıvı –er sıvısının- ve onun yegâne işlevinin

anlam çerçevesine kolayca götürmektedir. Bu, *Mızur*'un yeni bedeninden bölgeye fışkıran suyun/sütün analojik üreme ilişkisi üzerinden, yani sembolün *kontrast kullanımı* ile dişil bir sembol olarak düşünülebilecek olan sütün, erilliği çağrıştıracak, erilliğin sembolü olan meniyle analojik bağlantısı da öyküde tek kelime edilmeden hissettirilmektedir. Çobanlığın koruyuculuğunun ve Dersim'de kesinlikle bir kadın uğraşı alanı olarak erkeklerin yapmaktan imtina ettiği süt sağımı ve sütün taşıyıcılığının genç, kudretli bir erkek ile sembolize edilmesi, bu nedenle şaşırtıcı olmayan ama önemli bir ayrıntıdır. Erillik, gizil kudretin sahibi olarak inancın kurgulanışında ve erilliğin bu kurgulanıştaki merkeziliğin de tüm öykünün ve de bölge inancının en temel karakteri olarak belirmektedir. Böylece *Mızur*/tanrı, bölgedeki dağın içine gömülerek, gizil kudretin sonsuza kadar orada o toprağa bağlı kalacağı, yok olmayacağı, kaybolmayacağını garantileyen, görünür bir sembol olarak sabitlenir. Bu sonsuzluk hedefinde, genç bir çobanın sembolik temsiliyle yaşlı bir ağanın karşısına çıkarılması önemli bir başka vurgu olarak ele alınmalıdır. Bu, inancın yok olmayacağına, potansiyeli ve gücüne ilişkin bir gönderme olarak, hem dışarıdan onu baskılayan inanca ve temsilcilerine, ama en çok da içeriden kendi kitlesine ulaştırılan bir mesajdır. Bu mesajla kendi takipçilerinin eline pratik, kullanışlı ve basit bir araç verilerek, direnç enerjileri yükseltilmektedir.

Mızur ve üreme ilişkisi, mitik öyküde bir tür aseksüel olarak sembolize edilişi de önemli bir ayrıntıdır. Buradaki aseksüalite, erilliğe asimetrik bir vurgu yapacak şekilde yani *kontrast iletimle*, önemsizi kurmuş görünerek, tam tersine onun potansiyel güçlü seksüelliğine vurgu yapılmaktadır. Bununla erillik, tüm toplumun kollektivitesine yedirilmekte ve böylece *toplumun ortak erilliğinin* bir sembolü olarak kurgulanmaktadır. Burada kollektivitenin yaşamsallığı da hatırlatılarak, toplumsal olarak dayanışmanın, kenetlenmenin *ortak bir ata* miti üzerinden yeniden üretim ve bunun sürekliliği önemli olarak kurulmaktadır. Günlük basit bir erillikten böylece uzaklaşılıp, kutsal, sürekli bir erilliğin kurgulanışına, dolayısıyla da kutsalın ve kutsalın soyunun "esas sahibi olduğu" şeklinde bir sembolik söylem iddiasına ulaşıılmaktadır. Aynı söylem, *Dızgun*'da da vardır. Çünkü *Dızgun* da doğacak tüm çocukların, özellikle de erkek çocukların potansiyel babası olmaktadır. Bu durumda da *Mızur*'un (ve *Dızgun*'un) potansiyel erilliği/dölleyiciliği toplumsal bir rezerv şeklinde kolektif olarak kurgulanır; bu kurguyla da o, "herkesin babası" şeklinde merkezi bir söylem olarak oturtulur. Bunun en tipik

kanıtbir kaynağımın dikkat çektiği, Ovacık'ta evlenen kızların*Mızur* babalarıyla vedalaşma ritidir. *Mızur'*da uygulanan bu geleneğe göre, evlenen her genç kız düğünün son günü, genellikle de gelin alayı ile Munzur gözelerine gider, mum yakar, oradaki ziyaret yerlerini öper ve dua eder. Yani vedalaşır.

Bu pratik, saha çalışmasında sıklıkla gözlemlenmiştir. Oraya düğünden sonra gelin alayları gözelere gelerek, belirli yerlerde durarak, gelin ve damat yan yana mum yakıp dualar etmiş, bir süre davul-zurna çalıp oynamış ve ayrılıp gitmişlerdir. Bu konuyu sorduğum kaynak evlenen kızların *MızurBawa* ile vedalaşması olarak yorumlamıştır. Vedalaşmanın kızlara yönelik olması dikkat edilmesi gereken kısımdır. Bu, patrilokalite ilişkisine götüren bir bağlantıdır. Evlenirken mekân değiştirecek olmaları nedeniyle, yani baba ocağından çıkacakları için, "esas ve ortak" babalarıyla vedalaşmalarının sembolik bir riti olarak, kadınların el/mekân değişiminin ataerkil onayı, bir sözleşme/ritüel olarak varlık bulmaktadır. Evliliğin kadının cinsellik ve üreme potansiyelinin kontrollünün el değiştirmesi olarak düşünüldüğünde, bu vedalaşmada da yine evlilik üreme ilişkisi güçlü bir vurguya kavuşur. Buradaki vurguda, *baba/toplumsal onaylı olan bir üremeden*, onu gerçekleştirmesinin aracı olan kadınların "onaylı" potansiyel üremesine atıf vardır.

Anlamyığımsal açıdan zengin olan bu sembolleme sisteminde, gözelere gelmenin "baba ile vedalaşma" ve üreme ilişkisinin bir başka yönüne daha değinmek gerekir: Dağdan fışkıran *ilahi süt* ile de temas. Üreme öncesi, bu ritüelize edilmiş temasta, bir tür sembolik süt teması, yani üremenin bolluğu ve bereketi ile ilgili bir söylem de karşımıza çıkar. Bu, hem sembolik olarak çocuk doğurmayı, hem o çocukların sağlıklı olarak beslenecekleri sütün miktarının artmasını, hem de bu temasla "esas babanın" doğacak çocuklarının annesine dokunarak, yani babalık ilişkisini aktarılmasını içerir ki bu ocağın/soyun devamını, soyunu devam ettirecek nüfusu doğuran kızlarını/kadınlarını kutsamayı içeren bir dizi *yığımlanmış anlamları* içermektedir. Bu, üreme konusunda erkeğin gizil ve fiili olarak hâkimiyet sahibi olduğunu, özellikle de birer aşiretin ocağı olarak, mülkiyetin bir tür aşirete/ocağa tapulanmasını, ocağın/aşiretin de o topraklara montjlanmasını, yani mülkiyetinin sahibi ilan edilerek yerleşim hakkına kavuşmasını sağlamaktadır. Böylece eskinin çoban tanrıları, istemleri dışında, ata kültünün ocak sahipleri yapılarak yeni gelenlerin, yerleşme çabalarının sağlama alındığını izleyebilmekteyiz. Bu durum bize bölgenin yaşadığı sosyolojik süreçlerin izlerine dair önemli veriler sunmaktadır.

Mızur'un öyküsündeki önemli ve ilginç vurgu olan hac örneğine geri dönecek olursak, hac argûmanı keza *Kurêş* ile ilgili olarak karşımıza çıkar. Ona da *Hacı Kurêş* diye de hitap edilmektedir. Bu konuda 2003 yılında 81 yaşında olan *Kûrêşanlı* Mehmet Yalvaç ile yapılan bir görüşme var. O görüşmede Yalvaç'a '*Kurêş'e neden Hacı deniyor? Hac'a gidip geldiği için mi?'* diye iki soru yöneltiliyor. Bunu Yalvaç şöyle yanıtlıyor:

> Vallahi ben onu çözemedim. Çünkü bizde kimse Hac'a gitmez. Ona Hacı Kureş denmesinin nedeni: yani onun hacı kendisidir. Herkes gelip onu ziyaret ettiği için, Hac olarak ona geliyorlar. Onun için ona Hacı diyorlar. Yoksa ki onun Hac'da ne işi var? (Özcan 2003/3, 15).

Buradaki hac simgesel olarak *anlamyığımsal* bir özellik taşır. Çok katmanlı, çok yönlü olarak bir dizi anlamı omuzlayarak ona temel oluşturur. Dolayısıyla bu örnekteki haliyle, önemli bir baskının ve sorgulamanın karşı söylemi, tabir yerindeyse yeni iletişim aracı olan bilişim terminolojisiyle pdf formatında, ziplenmiş bir klasör olarak kullanıma sokulmaktadır. Yani, şekli bozulmadan, içine bir dizi alt dosya/anlamın sıkıştırıldığı bir anlatım/aktarım formatı olarak.

Yukarıda alıntılanan *Kurêş*'in hac unvanı ile ilgili söylem/argûman, *Mızur*'un konumunda daha önemli bir rol üstlenir. Bu rol, bölgede zorunlu bir temas sürecinde bulunulan, sınır komşusu ve baskılayanı olan İslam'ın Sünni mezhebine direnmenin çok yönlü bir açıklaması olarak belirdiği güçlü bir varsayımdır. Burada, *Mızur* öyküsü ile neden hacca gitmediklerini, kendi inançlarının merkezinin burası olduğunu ve bu mekânı ziyaret etmekle aslında hac görevini yerine getirdiklerine dair, matbu bir cevap oluşturulmaktadır. Bunun başka bir katmanında, bu söylemi destekleyen diğer bir anlam katmanı daha vardır ki, bununla ilk söylem daha da dirençli hale getirilir. Şöyle ki, kendi inançlarının gizil bir kudrete dayandığını, isterlerse bir soluk alışta İslam'ın hac merkezi olan "o uzak yere" gidebileceklerini söylerken, oraya gidemedikleri ya da bilmedikleri için değil, yanlış olduğu için, doğruyu bildiklerinden gitmediklerinin iddiasını da ileri sürerler. Bu iddia ile bir yandan bu inanca dâhil kitlenin hem kendilerini daha iyi ve daha güçlü hissetmeleri sağlanırken, öte yandan diğer inancın ataklarına karşı da manevi/görünmez bir set çekmiş olunmaktadır.

Öykünün ana iskeletinin en önemli parçasında, *Mızur'*un, ekonomik ve statü olarak güçlü olan, bu gücün yaşın verdiği yetkisel durum, tecrübeli bir konum sahibi olan ağanın karşısında önemsiz, yoksul ve tecrübesiz bir kurguyla görünürde kurulduğunu görüyoruz. Ama bu kurgunun arkasından başka bir vurgu olarak, *sır* olarak hacca küçük bir zaman

dilimi içinde gidip gelmeyle, asıl güçlü ve kutsal olanın *Mızur* olduğunu etkili bir şekilde söyleyen, buzdağının suyun altında kalan kısmı hatırlatılır. Bu bir *kontrast iletim/*anlam ifadesidir. Bu söylemin kuruluşuna bir hoşgörü söylemi eşlik ederek onu daha da güçlü hale getirir. Bu söylemde, kudretli, gizil güç sahibi *Mızur,* ağasının canının helva istediğini hissedebileceği kadar hassas/duyarlı, ona helva götürecek kadar alçakgönüllü, kendi inancına ters olmasına rağmen ağası şahsında hacca gidenlere, yani ibadetlerini yapanlara karşı saygılı olduğunu da başka bir anlam katmanı içinde söylemiş olmaktadır. Elbette bu saygıyı kendi inançları için talep ettikleri, bu söylem aracılığıyla iletmiş olmaktadırlar. Yani *kontrast iletim* yapılmaktadır.

Bu öykünün bir başka söylemi de başlarına merkezi güç tarafından getirilen ağalar ve ağalıkla ilişkilerinin anlatımıdır. Bilindiği üzere bu bölgenin tamamına yakınında*Rêya Heq/Raa Haq* olarak tanımlanan inançtan insanlar meskûndur. Ancak öyküde de görüldüğü gibi orada hacca giden Sünni bir ağa modeli yer almaktadır. Bu durum, bölgenin topraklarının tımar olarak belli kişilere vakfedilmesi ve ağalaştırılmaları ile ilgili bir gerçeğe işaret ediyor. Öyküde, ağaya karşı bir tepki yok gibidir. Ancak ağanın çocuksuz olarak kurulması önemlidir. Bu da o inançtan insanların orada üreyemeyeceklerine dair gizli bir atıftır aslında. Böylece öyküdeki denge, anne-baba olamayan Sünni bir zengin ağaya karşılık, anne babası olmayan genç bir doğa tapınımcısı Dersimli ile kurulmuştur. Bu kurulumda yaşlılık, zenginlik ve dindarlık ile hiyerarşik olarak üstte kurulmuş gibi gösterilen Sünni bir kişiliğe karşılık, genç, yoksul ve gizil kudret sahibi bir Dersimli olarak bir karşılaştırma var. Her ne kadar ilk etapta ağanın bir ağırlığı olduğu görülmekte ise de yine *kontrast iletimle* öykünün sonunda genç doğa tapınımcısına "esas olan" şeklinde işaret edilerek, tapınılması gereken olarak gösterilmesi *Mızur*'un sembol olarak neyi temsil ettiğini net olarak ortaya koyar. Böylece her ne kadar ağanın hizmetinde imiş gibi olsalar da, aslında gizil kutsal bir gücün kendilerinde olduğunu, ancak bu inançta ayıp olduğu için kerametlerini göstermekten kaçındıkları ve bu nedenle gizli kaldığı, ancak gerektiğinde/zorunlu kalındığında ve/ya istemeyerek ortaya çıkarıldığına dair de bir söylem mevcuttur. Bu da bu bölgenin inancının temel özelliklerinden biri olan *kontrast söylemin* etkili olarak kullanımını bir kez daha hatırlatır. Bu söylem, hem *Trawi*'nin öyküsünde hem de *Dewrêşgewr*'in *Bağin* kalesinde ateşte yanma öyküsünde de mevcuttur.

Çobanlık kültürünün, burada bir feodal liderliğin varlığı ile birleştirilmesi de önemlidir. Ağalık sistemi Dersim bölgesinde iki türlüdür: Aşiret ağalığı ve toprak ağalığı. Aşiret ağalığı bazen aşiretin topraklarının kollektivitesi üzerinden de ortaklaşabilirse de, Dersim'de aşiretin toprakları aşiretin aileleri arasında bölüşülmüştür. Aşiret ağasının toprağı fazla olabilirse de aşirete ait topraklar, aşiret ağasının bireysel malı değil, aşiret halkının sahipliğindedir. Dersim'de, toprak ağası olarak Osmanlının tımar olarak verdiği topraklar ve dolayısıyla ağaları vardır. Bu ağalar önemli bir kısmı, "doğal olarak" Süni inancından kişilerdir. Nitekim mitik öyküdeki ağa da böyle bir ağadır ve her şeyin tek sahibidir. Yani Sünni'dir. Haca gidecek kadar bu inanca bağlıdır. Karısı ise hizmetçisinin istemlerini bile hesaba katacak, ona helva pişirecek kadar merhametli, şefkatli ve iyidir. Bölgedeki halkın ağayı takip ettiği, onun hacdan dönüşünü heyecanla karşılandığı şeklinde ilginç kurgusal bir durum vardır. Dolayısıyla herkes ağa ile meşgul, yanındaki genç ve esas hac olabilecek kudretin farkında değildir. Bütün düğüm de zaten burada çözülmektedir. Ağa döndükten sonra ilk mesajı "hac buradadır" diyerek *Mızur'*u işaret eder. Bu işaret ile Sünni inancın hac yeri olan Mekke'ye değil, *Mızur*'a kutsal gözelerin, ilahi kudretin, yaşamın bağımlı olduğu suyun fışkırdığı bu yeri işaret eder. Su ve suyun fışkırdığı yeri ve onu fışkırtan koruyucunun kutsal hac yeri olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen bir sembolik mesajla, Sünni İslam ile temas sonucu, o tarafa yönelebilecek kitleye/kişilere bir uyarıda bulunulur, engellenmeye çalışılır. Gizil kudret özellikle hatırlatılır ve "su kutsaldır" vurgusu ile mesaj derinleştirilir. Gerçekten de su bu bölgede, Mezopotamya'da önemli bir kutsiyet objesidir ve çok eski dönemlerden günümüze bu kutsiyet ilişkisini sürdürmüştür. Özellikle *Zerdüşt* inancında ve daha sonraki ardıllarında bu kutsiyet tavan yapar. Windisman'a dayanarak Hamzeh'een şöyle aktarır:

> *Avesta*'da Anahita, yeraltı sularının tanrıçasıdır. Orada Aban yaşt'ın tümü Anahita'ya atfedilir. Windischmann'a göre, " Ardi Cura Anahita aynı zamanda taşan, güçlü ırmak demektir ve suyun olağan görüntüsündeki kişileştirmeyi değil ilahi olanı, Ahura-Mazda'dan gürül gürül akıp geleni, insan, hayvan ve bitkilerin verimliliğini belirleyen ve tüm dünyevi suların köklü olan ana kaynağı, ima eder. Aban-Yaşt'ta gördüğümüz Anahita'ya adanan tüm kurban ve dualar, bu cümlenin kanıtıdır (Hamzeh'ee 2008, 178).

Suyun yaşam sıvısı olarak besleyiciliği, onun anne sütü ile eşleştirilmesi yaygın bir inançtır. Nuri Dersimi, suyun kutsallığı ve dolayısıyla Dersim'de su üzerinde yemin etmenin bir örneğini anlatır ve şöyle devam eder:

> Bu çeşit and içme Kürt mitolojisine dayanan ve dikkat çeken bir usuldü. Çünkü Munzur dağı mitolojiye göre mukaddes bir dağdır ve su ilahesi Anahit bütün Ari kavimlerin annesi olup su içmek o annenin sütünü içmek anlamında olduğu için, Zerdeşt dini ananatına göre avuçla su içerek bir şeye söz vermek, hilafına hareket edersem ilahe annemin sütü bana haram olsun demektir (Dersimi orj.1952-1992, 187).

Su ve süt, Dersim bölgesinde anolojik bir anlam üzerinden işlem görür. Anne sütü üzerinde yemin etme sık ve önem atfedilen bir pratiktir. Daha doğrusu bir beddua olarak daha çok kullanılır. Örneğin kızılan bir kişiye '*şir ê berê diya te lı te heram wi*/annenin memelerindeki (içtiğin) süt sana haram olsun. Ya da özel bir iltifat ve asla cinsellik içermeyen bir anlamda '*mın çıçıkê te xwarê*/memelerini yiyeyim' kültürel içerik olarak memelerindeki sütü içmek anlamındadır ve çok sık kullanılır. Bu aynı zamanda hayranlık/övgü ve sevgi ifadesi olarak belirir. '*Mın çıçıkê te xwarê/memelerini yiyeyim'* olarak tercüme edilirse de, bu anlam olarak kadınlara yönelik "bravo, aferin" gibi bir anlam taşır. Genellikle de güç bir takım işlerin başarılması durumlarındaçalışkan kadınlarıövmek ya da bir rica edilen bir şey için konuşmalarda kullanılmaktadır. Memelerin, çağımızdaki konumuyla bir cinsel sembol olarak kullanılmadığı, kadınların çok rahatlıkla toplum içinde çocuklarını emzirmeleri ile de bellidir. Şu anda kırk beş yaş üzerinde herkesin bu şekilde emzirme tanıklığı vardır. Ancak günümüzde bu söz konusu değildir. Buna rağmen bu türden yeminler altmış ve üzeri yaşlardaki insanlar tarafından (kadın ve erkek) kullanılmaya devam etmektedir. Süt ve meme ile ilgili başka deyim ve özdeyişler de var. Örneğin '*wek ı şirê berê diya te helal wi*/Annenin memesindeki sütü gibi helal olsun' ya da '*buxwe, şirê berê diya te wi*/annenin memesindeki süt olsun, ye' anlamında kullanılır. Kötü nitelikli kişiler "*şirê xwa heram e/*sütü haramdır ya da haram sütlü" ya da '*şir heram*/haram sütlü' anlamında kullanılır. Burada süt ve sütün kaynağı olan anne memesinin kutsiyetinin kültürel kodlaması, süt ve su/çeşme ilişkisi bu anlamda önemli bir vurguya kavuşur.

Dersimlilerin su üzerine yemin içmeleri, bu anlamda süt ile ilişkili olduğu kadar, sonradan Alevi inancı ile birlikte bölgeye gelen inançla, Hasan-Hüseyin'in Kerbela Çölünde öldürülmeleri ve taraftarlarının özellikle de kadın ve çocukların susuz bırakılmaları ile ilgili yaygın bir su metaforu kullanılmaktadır. Bu metaforun ağırlıklı olarak kullanımı, elbette bu durumu destekleyen mevcut su ve üreme ilişkisinin içerdiği kutsiyet kurgusudur. Burada da su imgesinin Hasan-Hüseyin ve anneleri Fatma ile ilişkilendirilmeleri, yine susuz kalanların kadın ve çocuk, yani anne ve çocuklar olması

suyun anne-çocuk ve üreme ilişkisine dair taşıdığı gizli ama önemli bir vurguyu devam ettirmektedir. Bu nedenle Dersim'de çeşmelerin Anafatma çeşmesi olarak adlandırmaları bu ilişkinin varlığını pekiştirir.

Dolayısıyla *Mızur*'un suyunun zaman zaman süt beyazına dönmesinin de etkisiyle onu '*Anafatma*'nın sütü' olarak tanımlarlar. Zaten öyküye göre de dökülen sütün geri fışkırmasıdır. Bölgede ani olarak beyaza dönen su yöre halkınca hayvan sağımı ile de eşleştirilir. Sütün besleyiciliği onu ana sütü ve dolayısıyla anne ve besleyicilik ilişkisi pek çok kültürde vardır. Tylor'ın *psişik birlik*[31]olarak kavramlaştırdığı bu durum, benzer koşulların benzer sonuçlar doğuracağı tezine dayamaktadır Su hayatidir. Yeni doğmuş bir yavru nasıl ki annesinin sütü olmadan hayatta kalamazsa, su olmadan da hiçbir canlı türü ve dolayısıyla da toplum/insanlar yaşayamaz. İşte bu varsayım üzerinden yapılan analoji, pek çok arkaik inancın temelinde baskın bir şekilde yer alır.

An ,ana kavramı Dersim kültüründe yaygın kavramlardır. Anafatme'nin bölgede kullanımı pek çok araştırmacı tarafından *Anaahiti*'nin bozulmuş/değişmiş bir hali olduğu söylenmektedir [32]Anafatme'nin *Anahiti* ile en önemli bağlantı kısmı *an* hecesidir. Dersimde iki ya da üç kuşak öncesine gidiliğinde *An*ismi, -çağrıldığında *Anık* olarak da söylenir- en yaygın, popüler kadın ismidir. *Ana* kavramının ise anne ile bir ilişkisi yoktur. "A*na*" *seyit* ailesinden olan kadınların unvanıdır. Bu kadınlar talip aileler tarafından *ana* olarak çağrılırlar. Eskiden bu her yaşta kadına yönelik olarak söylenirken, şimdilerde *seyit* ama yaşlı kadınlar için daha çok kullanır olmuştur. Bu ünvan, yaşlı kadınların yaşamın sonuna kadar taşıdıkları bir unvandır. Şimdilerde hiç kullanılmayan, hatta bizim kuşakça hiç bilinmeyen bir kavramı da doksan küsur yaşında olan annemin kendi anneanneleri için kullandıklarını söyledikleri'e*n*' kavramıdır. Annem kendi anneannelerine '*en a mın*' yani benim *en*'im anlamına gelen bir kavram kullandıklarını bir konuşma anında fark ettim. Kavramı hemen tekrarlattım ve bunun tüm nineler için mi yoksa sadece onların kendi nineleri için mi kullandıklarını sorduğumda, herkesin öyle çağırdığını belirtti. Bu durumda '*en*' yaşlı anneler için kullanılan bir kavram olarak da bölge dilinde mevcuttu. Bu durumda Türkçe bir sözcükmüş gibi duran ve annelik gibi esaslı bir durumu tanımladığı için bölgede kullanımda olduğu düşünülen *Ana*'nın Türkçe ile tesadüfî bir ses benzerliği taşıdığını söylemek gerekir. Çünkü tekrar hatırlatmakta yarar var; Dersim'de *ana,* anneliğin karşılığı olan bir kavram değil, *seyit* yani kutsal ocak mensubu kadınları

[31]*Psychic Unity*
[32] G.Aksoy, E.Danık, H.Çakar, M. Çem, N. Dersimi ve diğerleri.

tanımlayan ve kutsiyet içeren dişil bir unvandır. Buradan *An*, *Ana*' nın kutsal dişiliğin karşılığı olarak, tanrıçalığa dayandığını, dolayısıyla da unvan olarak *seyit* kadınlarına verilmesi, *seyit*liğin de kutsal olarak kurulması nedeniyle tanrıçalık kültürünün bozunmuş bir hali olması, ya da zamanla bu şekle evrilmesi büyük bir olasılık olarak karşımıza çıkıyor. Burada oluşan en önemli aşınma ise, eskiden kutsiyetin başlı başına öznesi olan dişilik, burada kutsal erkeğin annesi/üreteni olarak nesne durumuna düşürülmesi olarak belirtilebilir. Yani kutsiyet erkeğin mülkiyetine verilerek, kadınlar basit aidiyet nesnelerine dönüştürülmüş oldukları söylenebilir.

Dersim inanç sistemi içinde seyit soyundan erkeklere de unvan olarak *bawa* denmekte ve bu kavramın da baba anlamıyla birebir bir ilişkisi yoktur. *Ba* kavramını burada özellikle belirtmekte yarar var. *Ba,* kavram olarak iki anlama gelir. Bir tanesi rüzgâr olarak, ikincisi ise saygı unvanı olarak kullanılan *ba*'dır. Saygı unvanı, seslenme nidası olarak *ba* yine *seyit* ailelerinden kişilere seslenmede ya da isimlendirmede kullanılır. Örneğin bu *seyit* ailelerin birinden bir erkek ismi Hüseyin'dir. Kürtçe bu *Hûsên*'dir. *Seyit* olduğu için ona '*Sey Husên'* ya da kısaca '*Seyûsên*' derler. Onu çağıran bir talibi ona '*Bay Seyûsên*' diye çağırır. Arkadaki "y" sesi *ba* ile *Seyûsên* arasında bağlaç olarak konması gereken 'ê' sesinin kaynaşmasına yarar ve 'h' sesi düşürülür. Öyle bir hal alır ki konuşma ile bu ses kullanılmaz sadece 'y' telaffuz edilir. Ya da ismi Ali olan birine '*Bay Ali*' veya '*Bayê Ali'* diye hitap edilir.

Ba'nın rüzgâr anlamıyla ilişkili de ayrıca belirtilmesi gereken bir durum var. Rüzgârın*ba* olarak diğer *ba* ile eşsesliliği bir tesadüf olabileceği gibi olmayabilir de. *Ba*'nın özelliği ile Dersim inancında kutsal kişiliklere yüklenen özellik/anlam arasında ciddi bir bağlantı vardır. Şöyle ki, b*a/*rüzgâr da tıpkı gizil güç gibi istediği mekândan, yerden geçme özelliğine sahip bir güçtür. Onu sınır tanımazlığı, istediği zaman istediği yerden geçişi ile bu tanrısal kişilik, kudretin eşleştirilmesi ve bir kutsal saygınlık durumu ve unvanı haline getirilmesi de pekâlâ mümkündür. '*Ba*'nın bu anlamda dört kutsalın biri olan rüzgâr/havayı temsil ettiği söylenebilir. *Ba* ile ilgili tarihsel kayıtlar da vardır. Mezopotamya'da*Bau* adlı tanrıçadan bahsedilir. Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü'nde Bau'dan şöyle bahsedilir:

> Bau neredeyse yalnızca Lagaş'ta tapınılan bir tanrıçadır; burada tanrı **Ningirsu** veya **Zababa**'nın eşi olarak kabul ediliyordu. Bau'nun E-tarsissir'deki Lagaş ve Girsu'daki tapınaklarında yapılan sunumlardan kalmış çok sayıda kayıt vardır; erken Hanedanlık Dönemleri'nde bu tapınaklarda kehanetlerde bulunulurdu. Bau, An'ın kızlarından biriydi; Bau'nun Ningirsu ile birleşmesinden olan tanrı Ig-

> Alima ile tanrı Şul-Şagana adlı iki oğlu vardı; ayrıca Ningirsu'nun üzerlerinde babalık iddia etmediği yedi kızı (Lagaş'ın küçük tanrıçaları) vardı.
> Kaz öteden beri Bau ile ilişkilendirilen bir kuştu, ama şimdi bu ilişkilendirmenin hatalı olduğu biliniyor. Babil **Kudurru**larının üzerinde Bau, buğday savurmaya yaradığı sanılan bir nesne ile temsil edilir (Black ve Green 2003, 45-46).

Tanımın içeriğine bakıldığında Dersim bölgesinde kullanılan tanıdık bir dizi kavram görürüz. *Bau, An, Alima* hatta *Ningirsu* gibi. Bu durumda tarihsel izlerin kutsiyet sembolleri olarak kalmasının bir anlamı olmalı. Bu kavramlar adeta tarihsel süreçler içinde kutsallık nitelikleri korunarak çağın inançları içine monte edilmiş, ya da çağın inançları onların etrafında bir kabul oluşturacak şekilde montajlanmışlardır. Burada anlam olarak *Bau* dişil, yani bir tanrıçadır. Ancak *ba* kavramı Dersim dilinde her zaman gizli bir eril içerik taşır. Rüzgâr da bu erillikten nasibini alır. Rüzgârın taşıdığı güç kudret ve özellikle de potansiyel tehlike içermesi, dişil olsa bile zaman içinde, gücün sembolü haline gelen erilliğe kayması pekâlâ mümkündür. Bu nedenle *ba*' nın ön ek olarak kullanıldığı pek çok erkek ismi vardır. Bu isimler günümüzde azalsa da son kuşağı altmış beş-yetmişli yaşlarda olan pek çok erkek vardır. Örneğin *Bayê, Bavo, Bavık, Bak/Bakê, Bako* gibi. Bunların hepsi yaygınla kullanılan erkek isimleridirler.

Bau'nun, sembolik olarak buğdayı savuran bir araçla ilişkilendirildiği söylenmektedir. Dersim bölgesinde eskiden buğday samandan ayrıldıktan sonra yıkanır, kurutulurdu. Bazen de bu yıkama işleminin yerine küçük saman ve tozdan ayırmak için kalburlara konulur ve rüzgâra karşı savrulurdu. Bu işlem kabukları soyulan bulgur ve dövme için de yapılır ve bu işleme *bakırın* denir. Yani birebir Türkçesi rüzgârlandırma/rüzgârda savurma anlamına gelir. Bu işlemi de genellikle kadınlar yapar. Başka bir ilişki de yine Dersim yöresine özgü yerel bir buğday türü olan *bare* ile ilgilidir. *Bare*, çabuk yetiştiği için ilkbaharda ekilen bir buğday türüdür. Daha esmer ve ince tanelidir. *Genım/buğday* ve özellikle de *aşore* denen daha beyaz ve dolgun olduğu için tercih edilen türlerin yanında, eğer sonbaharda ekilen buğdaylar iyi sonuç vermemiş ise veya yetiştirilip ekilmemiş ise ilkbaharda bu tür ekilerek bir tür takviye ekimi yapılır. Bu isim ile *Bau* ve *Bau*'nun sembolü olarak kullanılan buğday savurma aracıyla temsilinin bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

Ba ile ilgili olarak *ba*'nın bir kutsal saygınlık ön eki olarak kullanıldığı *seyitler* özellikle Mazgirt'in dört köyünün yakın olduğu ve mitik öykudeki fırın olayının geçtiği *Bağîn* köy/kalesine yakın yerleşmişlerdir. Bu kalenin eski bir tapınak olduğu da söylenir. Kale

öyle ki bir şekilde bir nehrin içinde yarım, kışın ve ilkbaharda da tam bir ada konumundadır. Kalenin içinde hiç dışarı çıkılmadan nehirden su alınacak derin kuyular hala görülebilir. *Bağîn* ismi tarihsel çok sayıda metinde yer alır. Nitekim Selçukluların da kullandığı açıktır. *Bağın* kalesinin içinde ateşgâhlar, fırınlar vardır. Zaten mitik öyküde de bu fırına atılma olayı anlatılır. Dolayısıyla *Bağîn*'in bir şekilde ateşle ve suyla ilgisi olduğu açıktır. Bu, stratejik bir konumu kapsamakla birlikte, bundan da öte bir duruma ulaşır. Her ne kadar günümüzde bu kutsallığına dair bir iz taşımasa da, bu bir zamanlar öyle olmadığı anlamına gelmez. *Bağîn*'in konumu gereği her iki tarafı yükselti olan bir su koridorunun ortasında olduğu için aynı zamanda bir hava akımının da içindedir. Buradan bir rüzgâr ilişkisi yani *Ba* ilişkisi vardır. Bunun da ötesinde Aksoy'un aktarımına göre *Bagîn,* Pehlevice'de 'pagan mabedi' anlamındadır. Bu konuda şöyle bir kanıya ulaşır:

> Urartu'da tapınaklar eski Yakındoğu'nun pek çok yerinde olduğu gibi otonom bir ekonomik statüye sahipti. Tapınaklar, su depoları ve tahıl ambarlarıyla birlikte güçlü kalelerden oluşmaktaydı ve bu kompleksler tanrı Haldi için yapılırdı. … *Bağin* Başlangıçta Haldi'ye adanmış bir tapınak kale iken, sonraları tanrı Mitra'ya adanmıştır. *Bağin*'in bir tapınak olduğu muhtemel etimolojisinden de anlaşılmaktadır. Bu ad büyük bir olasılıkla eski İran dillerinde tanrı anlamına gelen '*baga*'dan gelmedir (Aksoy 2006, 183).

Bu aktarımdan sonra ilk olarak *Haldi* ismine bakmak gerekir. Haldi büyük bir olasılıkla genizden bir telaffuzla "x" telaffuz edilmekteydi. Tıpkı Türkçede yumuşak "ğ" nin genizde sürtünme ile telaffuzu gibi. Bu durumda Dersim'de *Kurmanci* konuşanların tanrı anlamında kullandıkları isim olan *Xwadê* ile benzeşir. *Bagîn*'in bir mabet ve/ya tanrı ismi oluşu, Zerdüşt inancının kitabı olan Avesta'da '*baga*'nın özel bir unvan olarak varlığı ve bu özel unvanın hala seyitler için özel bir seslenme unvanı olarak kullanılması, bu kavramın bölgenin öncel inançları ile önemli bir ilişkinin kalıtı olduğunu gösterir.

An ismine gelince yukarıdaki sözlük alıntısında da '*An*'ın *Bau*'nun annesi olarak Mezopotamya'da var olduğunu görmekteyiz. Yukarıda da değinildiği gibi, hem popüler bir kadın ismi olarak *An*, hem de seyit yani ocakzade kadınlara *Ana* diye hitabı, bu ismin Mezopotamya coğrafyasındaki önemini gösteren kanıtlardır. *An*'ın bir tanrıçanın annesi olması, günümüzde ise kutsal erkeklerin, yani *seyitler*in anneleri, ya da potansiyel anneleri olmalarını gösteren bir sembol olarak karşımıza çıktığını görebilmekteyiz.

An ile ilgili başka bir çağrışım ise hem ses çağrışımı, hem de bereket, su ve annelikle ilgili bir çağrışım olarak *Anahiti* olarak karşımıza çıkar. *Anahiti* ile Dersim bölgesindeki *Anafatma* ses benzerliği de ayrıca önemli bir çağrışım olarak vurgulanmalıdır.

Anafatma'nın su ilişkisi Tunceli çıkışında biraz sodalı olan bir su kaynağının adı olarak da karşımıza çıkar. Bu suyun iyileştirici bir özelliği olduğuna inanılır. *Anafatma* figürü, Ali'nin eşi, peygamberin kızı ve yine Alevilikte önemli olan Hasan ve Hüseyin'in anneleri olarak belirirse de bu ilk iki özellik aslında o kadar da önemsenmez. O daha çok –kaynak isminden de görüleceği üzere- bir anadır. Bu da aslında onun Anafatma olarak kullanımının sadece bir isim bozunumu olduğunu gösterebilir. Bu ismin bir su kaynağına verilmesi bir tesadüf olamaz. Bu konuda *Anahiti*'nin sözlük anlamı şu şekilde açıklanır:

> En ünlü su tanrıçasıdır ve suyu bol ve duru ırmakların, yeryüzünün bütün sularının ve bütün üretkenliklerin kaynağı, annelerin memelerindeki sütlerin temizleyicisi, güç, parlaklık, duruluk ve arılığın simgesidir; başında yıldızlarla donanmış altın taç, teninde altın elbiseler ve altından çok değerli gerdanlıklarla süslenmiş bir tanrıça olarak nitelenir. *Avesta*'da bu tanrıça çok güzel, uzun boylu, alabildiğine alımlı ve özgür bir genç kız olarak anılır (Yıldırım 2006, 539).

Buradan mitik öykü ve Munzur nehrinin doğuş öyküsüne döndüğümüzde *suyu bol ve duru, bütün üretkenliklerin kaynağı, annelerin memelerindeki sütlerin temizleyicisi, güç, parlaklık, duruluk ve arılığın simgesi* olarak düşünüldüğünde, Munzur suyu bol, duru bir nehirdir ve çevresindeki tüm üretkenliklerin kaynağıdır. Nehri görenler onun nasıl bir güç ve ışıltı taşıdığını, duruluk ve arılığını anlarlar.

Ana kavramı, mitolojik varoluş tasarımlarında, 'baba' olarak algılanan *ışık* tarafından döllendiğine inanılan hava, su ve toprak … bitki, hayvan ya da insan (Korkmaz 2004, 23) olarak da kabul edilmektedir. Her durumda üreme ve döllenmeyle bir ilişki kurulduğu açıktır. *Anahiti*'nin bir tanrıça olarak özellikleri arasında annelerin memelerindeki süt temizleyicisi unvanına özel bir vurgu yapmak gerekir. Bu süt temizleme olgusu bir hijyen ve sağlık durumuna işaret eder. Bu hijyen yani temizlikle, bilindik anlamıyla olduğu gibi manevi bir temizlikten de özellikle söz edildiği unutulmamalıdır. Bu temizliğin, toplumun ahlaki normlarıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunu, Dersim'de su üzerine ya da kutsal subaşlarında yemin etmeyi bu ahlaki normların, yani manevi temizliğin kutsallığının kodlanması olarak görebiliriz. Bu nedenle, Dersim'de neredeyse tüm çeşmeler kutsal kabul edilirse de (daha doğrusu kutsal olan suyun kendisidir) özellikle bazı çeşmeler, subaşları, nehir çıkışları, Munzur'da olduğu gibi, nehrin kendisinin kutsallığı daha da önemlidir. Bu duruma bir Osmanlı komutanı olan Tuğgeneral Ziya Yergök de anılarında yer verir. Yergök, Munzur efsanesini anlattıktan sonra, "bu berrak suyun adı Munzur suyu olduğu gibi, dibinden çıktığı dağın adı da Munzur Dağı'dır. Munzur Suyu'nun kaynağı civarında günah işlenmez, kan dökülmez. Önemli bir iş

hakkında yemin edecekler önce bu suya girer yemin ederler, günah işleyenler ve yalan söyleyenler cezasını görür inancı hâkimdir" (Önal 2006, 165) diye belirtir.

Bunun başka bir örneği ise, Dersim 1938 öncesinde aşiretlerin, Munzur gözelerinde toplanıp suya taş atarak birlikte direnme yeminini de bu şekilde yapmasıdır. Bu da suyun bu toplumda kutsiyet derecesini gösteren en temel göstergelerden biridir. Her ne kadar *Mızur* genç bir erkek olarak bu nehrin doğuşu ve sahibi olarak mitte geçiyorsa da, öyküden de anlaşıldığı üzere bu daha yakın tarihlerde gerçekleşen ve önceki inançla senkretize edilmiş bir durumdur. Bütün işaretler suyun ve nehrin dişil bir temsille bölge inancında yer aldığını, süt analojisi ile suyun nehrin bir tanrıça ile temsil edildiğini biliyoruz. Su tanrıçası *Anahiti'*nin izlerinin bir şekilde yeni inancın baskısı ile yine bir ana olan ve ses benzeşimi ile de uyumlu hale gelen *Anafatma* izi ile devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu konuda *Anahiti* ile ilgili olarak başka bir kaynakta da şöyle aktarılır:

> Aşk ve bolluk tanrıçası, herkesi besleyen toprakla simgelenen, bereket tanrıçası, 3. Zervanizm'de Zervan'ın eşi ve Ahura Mazda ile Ehrimen'in annesi olduğuna inanılan ana tanrıça olarak belirtildikten sonra, ansiklopedik anlamda ise 'Anahita inançta, su ya da suyu bol ırmak olarak algılanırdı. O'nun suyu, yaşamın ve soyun yürümesini sağlıyordu. Bu nedenle sürü sürü hayvan ve bol bol toprak veriyordu (Korkmaz 2004, 23).

Bu tanım üzerinden mitik öyküye baktığımızda yukarıda iddia ettiğimiz, mitik öykünün dayandığı inancın, esas olarak dişil bir öncel karakterden evrildiğini daha güçlü olarak görebiliriz. Örneğin, '*o'nun suyu, yaşamın ve soyun yürümesini sağlıyordu. Bu nedenle sürü sürü hayvan ve bol bol toprak veriyordu.*' cümlelerinde yukarıda yapılan analizin sonuçlarını net olarak görebiliyoruz. Değişen şeyin, bütün bu öğelerin bir şekilde bir anadan bir babaya evrilmesidir. Bu durumu nasıl açıklamak gerektiği sorusunun yanıtlanması burada bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır.

Bu sorunun yanıtının gizli olduğu başka bir soru daha vardır. Tanrıçalara ne oldu? Tanrıçalar ne zaman ve hangi nedenlerle ortadan kalktılar? Mitik öyküde baktığımızda, bir tanrıçanın tedavül alanının elinden alınıp bir tanrıya verilmesi gibi bir durumla karşı karşıya olduğumuz görebiliriz. Bu konuda Gürdal Aksoy, Kemah'ın eski bir kült merkezi olduğuna, burada bir kült tanrı olarak *Aramazd* ya da *Ormizd* olarak bilinen ve Zerdüştiliğin baştanrısı *Ahura Mazda'nın* Ermenistan'daki adı olduğunu belirterek şöyle devam eder;

> Aramazd'ın doğumuna ya da mitolojik nesebine dair herhangi bir bilgiye erişilememiştir. Bu bilgi eksikliği, Duzgı'nın aksine nesebi belirtilemeyen

> Munzur'u anımsatır. O bekâr bir figür olarak da Munzur'a benzemektedir. Yalnızca Ortaçağ'a ait martirolojik bir yazmada Anahid'den onun eşi olarak söz edilmiştir ki, bu yine Zeranik aracılığıyla bugüne taşınabilir (Aksoy 2006, 147).

Bu tanım ve bilgi aslında inancın tarihsel evriminin erkekten yana dönmesini de göstermektedir. Evlilikte mülkiyetin erkeğin hanesine kaydının mitolojik bir versiyonu ile karşı karşıyayız. Tanrıça kendi mülkiyetinde olan bir yetkisel alanı, kocasının lehine böylece kaybetmiş olmaktadır. Denilebilir ki bölge dilinde ve/ya kültüründe *Aramazd* da yoktur. Ancak *Aramazd* ya da *Mitra*ya da başka bir isimden olsa dahi bu tanrılar, *Mızur* ya da *Dızgun* da başka bir formda yaşamaya devam etmişlerdir. İsimler biraz değişmiş, bir miktar da yetkileri kısıtlanmıştır. Yani tanrılıktan, babalığa inmiş olsalar da varlıklarını devam etmişlerdir. Oysa tanrıçalara baktığımızda, ellerinde kalan tek şey biyolojik olarak elinde alınamayan analık ve süt üretimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden de *Anahiti*, *Anafatme* olup, sadece annelik işlevi, yani kocasının soyunun devamının bir aracı olarak işlev gördüğü bir noktaya kadar geriletilmiştir. Bu yüzden *seyit* ailelerinin kadınları "ana" olarak yine bir annelik vurgusuyla, Anahiti'nin anneliğinin de desteğiyle sadece bu pozisyonlarını sürdürebilmişlerdir. Dolayısıyla, *Mızur* üzerinden, sütün dökülmesiyle oluşan koca bir nehrin, tanrıçalıktan tanrılığın zimmetine geçen güç/kudretin bir sosyolojik süreci olarak kurulum mitinde bu şekliyle yansımaktadır. Bu güç kayımı, daha kesin bir şekilde güç ve kudret erilliğin hanesine geçirildiği, tanrıçaların/kadınların "kutsiyet" alanından olabildiğine ayıklandığı bir sürece işaret etmektedir. Bu sürecin desteklenmesinde, inanç içinde yine kutsallaştırılan "eril" kurgusal akrabalık/dayanışma ilişkilerinin kurulumu da pay sahibidir. Bu şekliyle kadınları önemsizleştiren/dışlayan ve erilliğin kutsiyetini inanç içinde önemli bir modül olarak yerleştirilmesini sağlayan bir sürecin devreye girdiğini ve güçlendirildiğini görebiliyoruz. Bu mümkünlüğü, inanç içine bu eril tanrısal gücün başatlığına destek olacak, o sistemi destekleyecek, kurgusal/fiktif ve yine erkek üzerinden sağlanan akrabalık sistemlerinin kurulması ve kurumlaştırılması desteklemektedir.

VI. SONUÇ ve TARTIŞMA

VI.1. Mülkiyet ve Bölüşümde iki Alan: Kutsal ve Kutsaldışı

Dersim inancının özelliği, onun bölgedeki derinliği ve özgünlüğüyle ilgili olduğundan, *Dersim inancı* gibi bir kavramın kullanılmasını gerektirmiştir. Bir coğrafyaya sığdırılma, onun o coğrafyaya özgü gelişimiyle birlikte, coğrafyanın tarihsel gelişimini de içerdiğini söyleyen anlama işaret eder. "Dersim yöresine tam olarak yerleştirebileceğimiz tarihte ilk feodal beylik 'Muzri' adı ile anılan ülkedir. İ.Ö. XIII. Yüzyılda bağımsız bir beylik olarak beliren Muzri, ilk defa Asur Kralı Salmanassar I (İ.Ö. 1274-1244) dönemindeki çivi yazılı kaynaklarda geçer" (Erdoğan 2004, 110). Buna karşın Dersim inancı ile ilgili ilk kaynaklar bundan altı yüzyıl sonrasına denk düşer.

> Grenar, Dersim Kürtlerinin sahip olduğu dinin III. Yüzyılda meydana geldiğini sanıyordu. O, bu dinin Mani diniyle ilişkisine vurgu yapıyordu. Bazı araştırmacılar, Dersim Kürtlerinin, Ermeni kaynaklarında Delmik (Delum) adı ile tanınan kavim ile aynı ulus olduklarına vurgu yaparlar. Bazı araştırmacılar ise Dersim Kürtlerinin eski bir dönemde İran'dan Dersim bölgesine göçmüş, ateşe tapan İranlılar olduğunu ileri sürmektedirler. Bununla birlikte, Ermenistan'ın dışında yaşayan bugünkü Ermeni bilgini Alpoyacan, Dersim Kürtlerinin Selçuklu akınları yüzünden, Hnus, Hantez ve Vardo'dan göç ettikleri iddiasındadır (Celil 2000, 71).

Bu tezin doğruluğu efsanelerindeki Selçuklu karşılaşmaları ile doğrulansa da, eksik bir tezdir. Çünkü Hınıs ve Varto'ya göç aslında Dersim'den doğru da bir göçtür. Bu konuda çok somut bir örnek *Dewrêşgewran* ocak/aşireti üzerinden verilebilir. *Dewrêşgewran* aşiretinin bir kolu Varto ve Karlıova'ya göç etmiştir. Bu göçün, Dersim Mazgirt'e bağlı, eskiden daha büyük bir yerleşim yeri olup şimdi bir mezraya dönüşen *Dewrêşan*'dan gerçekleştiğini biliyoruz. Dersim, daha önce de bahsedildiği gibi heterodoks inançlardan gelenlerin sığınma mekânı olmuşsa da elbette yerli halkın bulunduğu bir bölgedir. Nitekim daha önce Moğol ve diğer hegamonik güçlerin saldırılarıyla bölgeye gelenler olduğu gibi, Selçuklular döneminde önemli bir işgal yaşayan bölgeden insanlar bölge dışına göç vermişlerdir.

Konuyu dağıtmamak açısından, tanrısal form ve hiyerarşisine dönecek olursak, Dersim tarihinde mevcut arkeolojik kalıntıların en eskisi Urartular'a aittir. Urartular'da baştanrı*Halde* iken, Dersim inancında ise *Xwadê*'nin böyle bir pozisyonu vardır.

*Xwadê'*yi Urartu tanrısı *Halde'*yle eşleştiren kaynaklar vardır. Bu, hem bir ses benzeşimi hem de özellikleri açısından oldukça örtüşen bir eşleştirmedir.

> Urartu inanç sitemi çok tanrılıydı. Tanrı "Haldi", baş tanrı konumunda olup askeri yanı ağır basan ve savaşçı özellikleriyle tanınan bir tanrıydı. Öteki iki tanrı ise güneş tanrısı "Şivini"dir. Urartuca kaynaklar ne yazık ki mitolojilerine ilişkin kayda değer bir bilgi vermemektedir. Ancak son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılar Urartular tarafından ocak ateşinin kutsandığını belgelemektedir (Erdoğan 2004, 115-116).

Bilindiği üzere "Dersim, söz konusu ilginç, vahşi, göz alıcı doğasının yanı sıra, oldukça eskiye dayanan bir tarihe de sahip. Özellikle Urartular döneminden kalma Pertek, Mazgirt ve *Bağin* kaleleri …. Urartu kaleleri aradan binlerce yıl geçmiş olmasına rağmen zamana dayandılar, günümüze kadar gelebildiler" (Burkay 2010, 18-19). Bu taş kalelerle birlikte, inanç boyutunun da dayandığını ve bu anlamıyla *Haldi* ile *Xwadê* arasındaki bu eşleşimin çok dikkate değer olduğunu kabul etmek durumundayız. Ayrıca bu benzeşmenin sadece ses benzerliği ve *Haldi* ile *Xwadê*'nin özellikleri üzerinden değil, çok tanrılılık, Güneş'in öteki tanrı olarak kabulü ve ocak kutsiyeti de birebir örtüşmektedir.

Dersim'de bugün bile, yaşlılar güneşin doğuşunda ve batışında onu dualarla, saygı öpücükleriyle karşılar ve uğurlarlar. Gün batımı sonrası yenen yemek '*şiv*'dir. Güneşin batımıyla da *şev*/akşam başlar. Tohum atmadan sürülüp bekletilen tarla, muhtemelen görünümü itibariyle karanlığı hatırlattığından *şiv* olarak isimlendirilmiştir. Ocakların kutsallığı, mevcut inanç sistemi içinde ocaklık sistemi ile başlı başına aşikâr olduğunu zaten tartışmıştık. Bu durumda, bu kadar örtüşmeyi tesadüfî olarak kabul etmek mümkün olmadığı gibi, tam tersine bunun bölge inancının köklülüğü ve özgünlüğünün günümüzdeki mevcudiyeti ve bu haliyle müstakil bir inanç olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Bundan daha da önemlisi, mitlerle kayıt altına alınan tanrısal özelliklerin, bu anlamıyla inanç içinde esas olarak tarihin, tarihi süreçlerin kaydı ve bu halleriyle güvenilir tarihsel metinler olarak ele alınabileceklerini de söylemek gerekir. Eliade de görüşlerini şöyle gerekçelendirir:

> Elbette, arkaik toplum insanı için de Kozmos'un bir "tarihi" vardır, bunun nedeni sadece tanrılar tarafından yaratılmış ve doğaüstü varlıklar ya da mitsel kahramanlar tarafından düzenlenmiş olması olsa bile. Ama Kozmos'un ve insan toplumunun bu "tarihi" mitoslarla korunan ve aktarılan bir "kutsal tarih"tir. Dahası, mitosların zamanının başlangıcında gerçekleşen büyük olayları periyodik olarak yeniden güncelleştiren törenler için bir model oluşturması anlamında sonsuza kadar tekrarlanabilen bir tarihtir. Mitoslar insanın yürüttüğü tüm sorumlu

> etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar. Mitsel zamanlarda insanlara vahyedilmiş bu paradigmatik modeller sayesinde kozmos ve toplum periyodik olarak yeniden doğar (Eliade 1994).

Burada hatırlatılması gereken önemli not, bütün kozmolojik, tarihsel süreçlerin kutsiyet ve tanrısallıkla olan bağlantısıdır. Efsanelerimiz; tarihimizin, dinimizin ve kültürümüzün mihenk taşlarıdır (Çakmak 2008/3, 37) bağlantısı yaygın bir kabul görür. Dolayısıyla bu gün olduğu gibi geçmiş insanı da, varlığını içinde tanımladığı ve ardılı olduğu geçmişi, kendi *kutsal tarihi* olarak bir kabule sahiptir. Bu kabul üzerinden, Eliade'nin de vurguladığı mitsel zamanların periyodik güncellenmesi ile her zaman, eski/yeni bir tarih anlatılır. *Diakroninin senkretizasyonu* olarak tanımlanabilecek bu durum, Dersim inancının da muhatabıdır. Bugün, bizim kutsal/mitik metinler olarak üzerinde durduğumuz bu metinler, kutsal *senkronik*/eşzamanlı tarihin verileri olarak da yerlerini korurlar. Bu yüzden de *Xwadê*'nin, din tarihi açısından olduğu gibi, dinsel kozmolojinin biçimlenmesinin sosyolojik süreçlerle şekillendiklerini anlamada önemli bir veri olduğu kadar, bugünün anlaşılmasında da işlevi büyüktür. Bu yüzden de *Haldi*'den *Xwadê*'ye, oradan güneş tanrının ayrılarak gökyüzünde bağımsızlığını ilan edip, izole olması, onun yerine *Xızır, Dızgun* ve *Mızur'*un yer almalarını, daha sonra da bunların da yeryüzünün insanlara ait bölümden çekilmelerini izleyen bütün bu zincirleme olguların bize anlattıklarının, kutsal ve kutsaldışı tarihin anlaşılmasında da temel metinsel anlatımlar olduğunu söylemek durumundayım.

Bu çalışma esnasında elde edilen bulgulardan belki de en önemlisi, kutsal ve kutsal dışının işlevlerinin ne olduğuna dair ulaşılan sonuçtur. Dersim üzerindeki bu çalışmanın ana amaçlarından birisi, inanç ile toplumsal yapı arasındaki ilişkilerin durumu ve işlevlerini anlamak olarak belirtilmişti. Bu anlama süreci içinde, kutsal ve kutsaldışının esas olarak toplumsal düzenin işleyişinde önemli bir kullanım durumu olduğu ve neredeyse inanç ve sosyal alanların tüm işleyişlerinde varlık bulduğu görülmüştür. Dersim toplumu özelinde, birey ve dolayısıyla toplum tarafından, kutsal ve kutsaldışı alanlarının nasıl ve niçin şekillendirdiğini ve işletildiğini anlamanın, konunun anlaşılması açısından kritik olduğu da ayrıca bu süreçte ulaşılan önemli bir veri olmuştur. Bu nedenle hem toplumsal yapılar, hem de inanç kalemi olan mitik öykülerin, bu çerçevede ele alınması gerekmektedir. Kutsal ile kutsal dışının tüm bu yapılar ve alanları, en ortak ve en yaygın olarak işletilen mekanizma olduğundan, etkisel alanının ve ağırlığının, bu

toplumu ve sembolik dünyasını anlamada ve tanımlamada ele alınması gereken ana kaynaklardır.

Bu çerçevede uyumaktan yürümeye, yemekten çamaşıra aklımıza gelebilen her alanın, bu ikili sistem algısı üzerinden bölünerek kullanıldığı; daha doğrusu, düalist bir mekanizma üzerinden alanlar bölünerek birbirinin varlık nedenleri olarak kuruldukları görülmektedir. Örneğin günlük bir ihtiyaç olan uyuma, bir kutsal mekânda özel gerçekleştirilerek kutsal uykuya dönüşürken, günlük bir ihtiyaç olan yemek, bir ölüm yemeğinde kutsal bir yemeğe; günlük bir çabanın yürüyüşü, kutsal bir mekâna yürüyüşle kutsala dönüştürülebilmektedir. Bu işletim sistemi içinde insanlar, bitkiler, hayvanlar, cansız varlıklar özellikle de uzamdaki (hayali/fiktif) varlıklar bu çerçevede tam bir tasnif ilişkisi içinde ele alınmışlardır. Bu, bilinebilen ilk kurgusal mülkiyet tanımı olarak düşünülebilecek bir nitelik taşımaktadır haliyle. Bununla, hayali sahipliklerle bir bölüşüm ilişkisinin gelişimi ve bu ilişki üzerinden, hem kendilerine ait bir mülkiyet paylaşımı, hem de kendisini de bir mülkiyet nesnesi –tanrıların- olarak kurgulaması gerçekleşmiştir. Bu kurgulama ilişkisinde, örneğin hayvanları örnek vermek gerekirse, kutsal ve kutsaldışının bir kalemi olarak işleme konulmuş ve bu işlem üzerinden hayvanların kutsal olanlarına dokunulmazlık –tanrının mülkiyeti olduklarından- atfedilirken, kutsal olmayanlarla günlük ihtiyaçların karşılanabilinmesi sağlanmıştır. Bu aynı zamanda kendisinin, *therionik* (hayvan inancı) inancı içindeki *totolojik* bir tanımlanmasıdır.

Günlük giysi de, belli bir anlam yüklenerek kutsala dönüşebilir ve Dersim'de pek çok ziyaretin ana nesnesi olarak zaten varlık bulmaktadırlar. Keza, her gün yemek pişirilen ocak, orayı ziyarete gelenler olduğunda, ziyaretçiler için bir kutsal mekâna dönüşebilir. Yani günlük yaşantı içinde her şey, bu kutsal ve kutsaldışının birer nesnesi olarak tasnife tabi tutulmaktadırlar. Ancak bu o kadar da rastgele bir işleyiş değildir. Bu tasniflemede önemli bir kural olarak işletilen oransal denge esas yüklenici pozisyonundadır. Bu nedenle, oransal olarak bu düalizmin nasıl organize edildiği çok temel bir konudur. Bu anlamıyla incelendiğinde, bütün bu kutsallık ve kutsaldışılık alanları eşit bir denge üzerinden değil, tam tersine bir eşitsizlik ilkesi üzerine oturtulduğu görülecektir. Öyle bir orantılama ki, küçük ve 'işe yaramaz' bir oranı kutsala ayırıp, daha büyük oran/sayıda ve işlevsel olanı, kutsaldışı olarak kendi alanı/mülkiyeti ya da potansiyel mülkiyeti içinde tanımlamıştır. Örneğin, rutin ve düzenli çalışmanın yapıldığı çok sayıda kutsaldışı günlere

karşılık, çalışmanın aksatıldığı sadece birkaç gün kutsaldır. Kutsaldışı her gün yenen yemeğe karşılık, kutsal yemekler çok enderdir ve bu liste daha da uzatılabilir.

Bütün bunların toplumsal alandaki karşılığının ne olduğu da elbette başka temel bir konudur. 'Neden eşitsiz oranlama ile bu iki alan önce ayrıştırılmaya, sonra da 'dengelenmeye' çalışılmıştır? Neden bir dengesizlik durumu, bir sosyal denge için platform haline getirilmiştir?' gibi yanıtlanması kilit rol oynayan sorularla ilerlediğimizde, ilk adımda bütün bunların bir düzenleme ilişkisi ve bunun da aslında bir "düzen" (*order*) ilişkisi olduğunu görüp okuyabiliyoruz. Bu, Dersim'de sembolik anlatımın formu olan, mevcut ifadelendirmede söyleyenin nezdinde söylenmeyenin ifade edilmesi olarak *kontrast anlatım*dır. Yani bir dengesizlik görüngüsü altında bir dengeleme ifadesi ve çabasıyla karşı karşıyayız. Orantısızlığın yarattığı bir denge/düzen ilişkisinden söz ediliyor ki bu, kutsaldışının azlığı üzerinden yapılan bir düzenleme ilişkisidir.

Burada, toplumsal düzen, günlük kutsaldışı ile işlerken, kutsallıkla araya istenen basit düzensizlikler yerleştirilerek, muhtemel düzendışı istemler karşılanmakta ya da engellenmektedir. Böylece düzensizlik istemli, kısa ve kontrollü olarak işletilerek, olası düzensizlik eğilimleri doyurulmuş olunmaktadır. Daha da önemlisi, düzeni hatırlatmanın en önemli yolu, düzensizlik vurgusu ile yapılmaktadır. Zaten düzensizlik olmadan veya düzen olmaksızın diğerinin bir tanımının yapılması mümkün değildir. Ayrıca, aradaki istemli ve planlı düzensizliklerle, günlük düzenden ayrılan bir kişinin, bir süre sonra düzensizlikten yorgun hale geleceğinden, düzen içi yaşamanın önemi konusunda daha kolay ve iyi ikna olacaktır. Daha da ötesi onun bir savunucusu ve uygulayıcısı olacaktır. İnsan sosyal bir varlık olarak, belli bir düzen (*order)* algısıyla davranır. Ancak düzen ilişkisinin tanımlanabilmesi için de düzensizlik algısının da ayrıca kurulması gerekmektedir.

Düzenin içine yerleştirilen istemli düzensizliklerin temel noktası, sayısal karşıtlık olarak kurulduğunu belirtmiştik. Kutsal olan ile olmayan birbirine karşıt olarak kurulurken, sayısal/oransal karşıtlık esastır. Böylece yılın çoğu kutsaldışı günlerden oluşurken, bu günlerin içine bazı günler kutsal olarak yerleştirilip, bütün bu rutin günler açısından bir "normal ve düzenli"lik algısı ve bununla da toplumsal hayatın işlediği normal günlük rutin sağlanmış olacaktır. Aynı şey, *Dızgun* örneğinde de değindiğimiz kutsal ve kutsaldışı hayvanın ve coğrafyanın, hatta tüm varlıkların bir sınıflaması olarak karşımıza çıkar. Orada da değindiğimiz gibi, kutsal hayvanların tür olarak azlığına karşı,

kutsaldışının tür ve sayısal çoğunluğu kurulmuştur. Kutsalı, yani işine az yarayabileceği ve az zarar vereceği hayvanlar kutsal ilan edilirken, kutsaldışının sayısal fazlalığı ve mülkiyetinin insana aidiyeti sağlanmış olmaktadır. Bir anlamda da ilk mülkiyet ilişkisinden biri olan hayvanların mülkiyetinin de –ki bu, koca bir çağın başlangıcı ve insan hayatının en önemli devrimlerinden biridir- kurulmuş olduğu rahatlıkla düşünülebilir.

O zamana kadar bir mülkiyet ilişkisi içinde düşünülmeyen hayvanların, birer mülkiyet kalemi olarak algılanması için aynı zamanda başka bir yönün, yani paylaşım ilişkisinin de tanımlanması gerekir. Bu durumda, karşıtlık olarak insanlar ve tanrılar arasındaki bir bölüşüm hem gerekli, hem de işlevseldir. Bu işlevsellikle, kutsal ve kutsal dışına ait mülklerin, -örneğimizde hayvanların- paylaşımı gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda, geniş tür ve sayısal çokluk içindeki kutsaldışı hayvanlara karşılık, az sayıda, insana fiziksel bir zararı olmayan ve ekonomik değeri önemli olmayan hayvanlar, kutsal olarak tanrının mülkiyet kapsamına konularak paylaşımının bir düzeni oluşturulmuştur. Böylece, bu mülkiyet ilişkisinde de sayısal dengesizlik üzerinden bir denge ilişkisi ile mülkiyet tanımı yerine oturtulmuş olmaktadır. Bu konuda Douglas, Yahudi kültüründeki paylaşım ilişkisinde farklı bir tanımlamada bulunur. O'na göre "halkın koyun ve sığırlarıyla ilişkisi örtük olarak, Tanrı'yla olan sözleşmesine dayalı ilişkisine koşuttur. Kara hayvanları Tanrı'ya aittir; O hayvanları bağrına basar ve kendisine adanmadıkça kanlarının dökülmesini yasaklar (Lev. XVII,4)" (Douglas 2007, 16). Dersim örneğinde de tanrılara kurban kesmek önemli bir pratiktir ancak bu kendi mülkünden olanlardan tanrıya sunmak olarak algılanmaktadır. Basit anlamıyla bir alış-veriş ilişkisinde bulunmaktadır böylece. Yani tanrıya ait olmayanlardan, kendi payına düşenden tanrıya sunduğu bir miktardır.

İnsanlar ve tanrılar arasındaki mülkiyet taksimatında, Dersim örneğindeki *pezküviler,* çok uygun bir tür olarak, bu kategoriye girerler. Zira tanrının mülkü olan *pezküviler*, hem ürkektiler, hem de evcil olmayı reddediyorlar. Aynı zamanda da fiziksel olarak insana zarar verecek durumda değiller ve böylece tanrının mülkü olmanın tüm özelliklerine sahiptirler. Bir başka önemli özellik ise yaşam alanlarının yükseltiler olmasıdır. Uzak ve insanın yaşamak için tercih etmediği alanlarda yaşamayı seçmişlerdir. Bu durumda mekânsal paylaşım, yani bir tür toprak mülkiyeti ve bölüşüm ilişkisi de gerçekleşmiş olmaktadır. Bu da yine kendi hayatını içinde idame edebileceği mekânlarla, kutsal

mekânların ayrıştırılarak, yine tanrılarla kendileri arasındaki ilk toprak bölüşümünün gerçekleştirilmesi mümkün olmuştur.

Dersim inancında, kendilerini ve tanrılarını bu sınıflamaya tabi tutan yaklaşım, çok belirgin olarak inanç kozmolojisinde yer alır. *Dızgun* ve *Mızur* da aşağıdan kalkıp, dağlara sığınmış ve sonsuz kadar orada sır olmuşlardır. Böylece kendilerine ait olan mekânlara çekilmiş olmaktadırlar. Aslında bir anlamda, tanrıların ve kendilerini toprak bölüşümü de bu mülkiyet gelişimi aşaması olarak kaydedilebilecek bu sır olma durumu, başka bir açıdan da Van Gennep'in tabiriyle *liminal/sınırdalık* bir durumu tanımlar. Ancak bu *liminallik*, Van Gennep'in bahsettiği durumdan bir yönüyle ayrılmaktadır. Bu, süreklilik içeren, yani *süreğen liminallik* (*continual liminality)* olarak tanımlanabilecek bir durum olarak varlık bulmaktadır. Çünkü *sır* olma, yok olma olmadığı gibi varlığı da koşulludur. Bu, tanrılık ve insanlık ve aynı zamanda da varlık-yokluk arasındaki sürekli geçiş hali, tam anlamıyla bir *liminality* haline denk düşer. Bu durumun, aslında bir anlamda insan tanrılardan, kurgusal tanrısal sürece geçişin bir sınır durumu olduğunu da söylemek durumundayız. Dolayısıyla da böyle bir sürecin yaşandığı bir dönemin varlığı üzerinden, buradaki mitlerin böyle bir çağın tanıklıkları oldukları da not edilmelidir. Çünkü öncel "toplum kendi evreninin merkezinde yer alan dinamik bir yapı" (Douglas 2007, 26) olarak inancı içinde tüm bu değişim süreçlerinin kaydını da tutmaktadır.

Bu, tanrısallık ve insanlık durumunun, insanlar arasındaki sosyal pozisyon algısının başlatılması için gerekli olan platformdur da aynı zamanda. Zira bununla, insanlar arasında basit benzerlikler üzerinde kurulan ve gelişen toplumsalın, artık farklılıklar üzerinde bir tanımlanması ve toplumsal pozisyonlanmanın gerekliliğine evrildiği bir süreçtir. Yani, aynı zamanda benzerlik üzerinde kurulan eşitliğin sona erdiği bir devreyi haber verir: basit bir topluluktan, karmaşık bir toplumsala geçişin sonucu olan bir sürecin anlatımıdır. Böylece daha üstün düzeydeki tanrısal kurgu ve onun karşıtı olarak kurulan kutsaldışı içindeki toplumsal hiyerarşi ve sosyal kategorilerin varlığının inşasıdır; yani en üstteki tanrı ve tanrının altındakileriyle olan üstlük ve astlık ilişkisinin ifadesidir. Bu durumda, tanrılar toplumsal ilişkilerdeki bölünme ve eşitsizliklerin yansımalarının da kanıtları olarak ele alınabiliriler. Dolayısıyla, tanrının kutsiyeti ne kadar üstte ise toplum içindeki kategorik pozisyonlar o denli keskin ve kurumsaldırlar. Günümüzdeki büyük dinlerin tanrısının uzaklığı düşünüldüğünde bu süreç daha iyi anlaşılacaktır.

Dersim'deki tanrısal formların halkın yanı başındaki somut varlıklar olarak varlığı; onlarla iletişimdeki teklifsizlik, yalınlık ve daha az hiyerarşi, aynı zamanda toplumun karmaşıklaşma ve katmanlaşma ilişkisinin de göstergesidir. Toplumun hacmi/büyüklüğü bağlı olduğu tanrısal formla mesafesini de içerir. Hemen hemen tüm bölümlerde değindiğimiz gibi toplum, aşiret, aile, kirvelik, musahiplik, *pirlik/rehberlik/mürşitlik,* ağalık gibinet bölümlenmeler/örgütlenmeler/kurumlaşmalar içindedir. Ancak bu bölümlenmeler, salt katı bir dikey hiyerarşi içermemektedir. Dersim'in en temel politik sistemi olan aşiretler, kendi aralarında bir tür gevşek federasyona sahipler. *Pirlik/rehberlik/mürşitlik* kendi içinde döngüsel olduğu için, salt alt üst hiyerarşisi yoktur. Keza kirvelik ve musahiplik, zaten daha çok yatay ve eşit ilişkiler önerdiklerinden, dikey bir hiyerarşiye sahip değiller. Ancak buna tezat oluşturan yapılar da vardır. Bunların en önemli ve tipik yapılanması ise cinsiyete dayalı dikey hiyerarşidir. Keza bunun kadar sert ve katı olmasa da seyit olmayan aşiretlerin, seyit olanların altında kurulmasının inanç içindeki boyutudur. Başka bir boyut da seyit olmayan aşiretlerdeki ağalık ve tebaalık, tüm bu bölümlenmeleri başka bir boylamda kesen ekonomik eşitsizliklerin yarattığı hiyerarşi vardır.

Cinsiyet temelli dikeylik hariç, diğerleri hem daha önemsiz derecelerde, hem de daha dar alanlarda işlem görmektedirler. İşte bu özellikler, Dersim inancının tanrısal formalarının tebaası ile arasındaki mesafenin belirleyicisi olarak vücut bulur. Bu yüzden bir Dersimli, tanrısıyla evindeki, yakınındaki bir olarak, konuşma, yalvarma hatta azarlayıcı bir şekilde hitap etmede sakınca görmemektedir. Çünkü onda toplumsal açıdan yarıkları derinleşmiş toplumsal pozisyonlar henüz mevcut değildir. Bu durumda, liminalliğin hüküm sürdüğü tanrısal formların, insanlara daha yakın olduğu bir dönemi tanımlarken, bu dönemin de sosyal bölümlenmelerin derinleşmediği bir toplumsal süreç üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz.

O zaman da Dersim'deki bu durumun sosyal tabakalaşmanın ve eşitsizliklerin derinleştiği günümüzde bile devam etmesinin gerekçesi ne olabilir, diye bir soru aklımıza gelmektedir. Buna ilişkin mantıksal bir yanıt, bölgenin "ötekiler" tarafından kuşatılmasıyla birlikte, paylaşıma esas olabilecek "mülkiyet kalemlerinin" kıtlığı olmalıdır. Buradaki pozisyonlanmalar dışarıdan bölgeye dayatılan pozisyonlardır, örneğin, eğitimli olmak ve kamusal görevlerde bulunmak gibi. Bu pozisyonlar, önemsense de kendi toplumu içindeki değer pozisyonlarını ötelememiştir. Onları bir

anlamda yan yana tutmayı başarmışlardır. Daha önce de değinildiği gibi, Dersim'de sınıfsal ayrımları derinleştirecek ekonomik faaliyetler de çok yaygın olmamıştır. Bu nedenlerden dolayı, bölgenin sosyal yapısının dikey bir hiyerarşiye gidememesi beklenen bir sonuçtur. Aslında bu tek yönlü evrim teorisinin de bir anlamda eleştirisi sayılabilecek bir veridir. Toplumların, kendi dinamikleriyle farklı gelişmeler gösterebilirler. Yani paylaşımın eşitsizliğini derinleştirecek mülkiyet ve mülkiyet ilişkisi olmadığından, toplumsal pozisyonlar arasındaki eşitsizlik de derinleşmemiştir. Bu durum, bölgeye sığınma amaçlı dışarıdan gelenlerce bir miktar etkilenmişse de –seyit ocaklarının üstte konumlanması- bölgenin bu kapalılık durumundan dolayı bu özellik, çok yavaş değişime uğramıştır. Bu nedenle, daha önce de şeması verilen üç bölümlü inanç sisteminin oluşumu da bunun bir sonucu olarak düşünülebilir.

Bu durumda bölgeye dışarıdan gelenlerden önce, doğa tapınımı olan bir tür politeist bir inanç mevcuttur. Bu tanılardan en popülerleri olan *Dızgun* ve *Mızur* insanlıktan tanrısallığa geçmiş kişiliklerdir. Bunların, yanında *Xızır* ve *Xwadê* olarak daha üstte konumlanan tanrısal formlar da vardır. Çok sert olmayan bir hiyerarşi, bir tür *monolitik politeist* bir görünüm sergileyen bu yapı günümüze kadar fazla değişime uğramadan ulaşabilen ender yapılardan biri olarak varlığını sürdürmektedir.

Bu tanrısal formların en üst konumdakinin *Xwadê* olarak belirdiğini söylemiştik. Burada dikkate değer en önemli konu, doğal ve görünür bir varlık olan güneşin, görünür ya da görünmez tanrısal formlardan ayrışmasıdır. Bu haliyle doğacı bir inanç sisteminden kopuşun izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. Güneşin, her gün yeniden doğuşu ve batışının, yani periyodik davranışının varlığı, onu yavaş yavaş gizil güç konumundan çıkarıp, onsuz yaşanamayacak kutsal bir varlık olarak etiketleyip gökyüzüne kaldırmasına neden olmuştur. Zaten, kutsal ve kutsaldışının alanlarını da bilinen ve bilinmeyenin üzerine bina edildiğini varsayarsak, Güneşin bir düzen içinde oluşuyla, onu bilinen bir sınıfa dahiliyetle birlikte, zaman zaman bu düzeni bozan güneş ve ay tutulmaları da hesaba katılarak, bir soru işareti ile birlikte sınıflamayı da ihmal etmemişlerdir; eksikliğinin hissedildiği uzun soğuk kış geceleri ve günlerinin buna katkısını da elde tutarak. Bu yüzden Güneş, her gün selamlanıp her akşam uğurlanması ihmal edilmeden, ayrı bir tanrısal/kutsal varlık olarak diğerlerinden ayrılmıştır.

Bu aşamadan sonrasını, bilinmeyeni, yine bilinmeyen güçlerin bir etkinliği çerçevesinde yapılan tanımlanma süreci olarak görmek gerekir. İnsanın çözdüğü her sır sonrası, inanca

dair bilgileri de zaman içinde güncellenmiştir. Çözülen her sır, kutsaldan kopan bir parça olarak insanın kutsaldışı hanesine geçirilmiştir. Bu ele geçirme ile mülkiyet ilişkisinin şekillenmesi de önemli bir interaktif ilişkidir. Süreç içerisinde, kutsiyet alanlarından kadınların ve kadın faaliyetlerinin dışlanması da yine bu bilgi başta olmak üzere, güç ilişkilerinin mülkiyete evrilmesiyle açıklanabilir.

Dersim örneğinde de tüm bu tanrısal tasarımların eril niteliği, cinsiyete dayalı bir güç ilişkisinin kadınların aleyhine sonuçlanmasıyla açıklanabilir. *Dızgun, Mızur* ve *Trawi* örneklerinde kadınların varlıklarından bahsedilmiştir. Buradaki varlıkları, bir eşitlik ve üstünlük durumu içermese de, en azından tanrısal formlarla aynı kozmolojide, özellikle kız kardeş ya da anne modelleri olarak varlıkları sürmektedir. Ancak, bu aşamanın sonrası olarak görülen ocak/ata kültüyle kadınların tüm bu metinsel içeriklerden çıkarıldıkları görülmektedir. Bu da yeni değişimlerin muhatabı olan inancın, bu evresinde kadınların başta kutsiyet alanı olmak üzere kamusal tüm alanlardan çıkarıldıklarını söyler haliyle. Zira "teknolojik ve kültürel değişimlerin neden olduğu artan egemenlik, dini simgeciliğin giderek daha fazla eril egemen hale gelmesine yol açmıştır. … Maddi ve teknolojik değişimler ile simgecilik ve dini ya da toplumsal ideoloji arasında her zaman sıkı bir ilişki vardır" (Gros 2006, 90). Peggy Rivers Sanday'in, *Female Power and Male Dominance* adlı makalesinde, bir toplumun eril egemenlik düzeyinde rol oynayan faktörlere bakar ve şöyle bir sonuca ulaşır:

> Eğer çevre cömertse, erkekler ve kadınlar birlikte çalışma eğilimi gösterirler, erkekler çocuklarla zaman geçirirler ve insanlar Sanday'in 'içe yönelim' (***inner orientation***) adını verdiği, kadının yaratıcı varlığını öne çıkaran bir simgelikle eril, egemen değildir. Bunun tersine eğer çevre koşulları sertse ve temel ihtiyaçları sağlamak stres yaratıyorsa ya da geçimin merkezinde büyük hayvanlar veya göç yer alıyorsa, o zaman insanlar, yaratıcı güçlerin erkek olduğu 'dışa yönelim' (***outer orientation***)'i geliştirirler (Gros 2006, 92).

Dersim'in reel koşullarında eril egemenliğin egemenliğini arttırmasını bu teze uyarlamak mümkünmüş gibi görünse gerçek olarak kabul edilmesi sorunludur. Çünkü daha önce varlıklarını izlerinden takip ettiğimiz tanrıçalık ve kadın izleri, bu teoriyi desteklemez. Burada sert koşullardan bahsedilecekse bunlar, fiziksel/coğrafik iklim koşulları olmaktan öte, bulundukları coğrafyanın etrafını kuşatan sert düşmanlık/ötekilik iklimi olarak söz konusu edilebilirler. Dersim inancında, özellikle *Dızgun* efsanesinde tartıştığımız, hem kız kardeşlik ilişkisi hem de dağın üreme kutsiyeti çerçevesinde başvurulan bir mekân olma özelliği ve biçimselliği, bir zamanlar kadınların buralarda kutsiyet çemberinde

olduklarını göstermektedir. *Dızgun* efsanesini irdelerken, dağın dış görünümünün kadın bedeniyle benzeşiminin o dağın seçiminde kriter olmasının büyük bir ihtimal olduğunu söylemiştik.

> Dağ, anatanrıçayla ilgili bilinen en eski simgelerden birini oluşturur. Kadın göğsü biçimindeki, karla kaplı dağlar, insanların yaşam kaynağıdır. Tanrıçanın beyaz sütü, dağlardan ırmaklar biçiminde akar. Tanrıçalar, ana tanrıçanın kucağında, dağların tepesinde otururlar.
> Sümer ve Babil metinleri, güneş tanrısının her gün doğduğu ve her akşam battığı, ana dağlardan söz ederler. Sümer tapınakları, dağ biçiminde zigguratlardan oluşurdu. Mısırlılar da, dağların olmadığı yerlerde piramitler yapmışlardı. Mısırlılar, Nil Nehri'nin dağ tanrıçasının tanrıyla çiftleşmesi sonucunda oluştuğuna inanırlardı. Eski Mısır dilinde *mons* sözcüğü, hem dağ hem de dişi cinsel organ anlamına geliyordu.
> Dağlarda tanrıçaya tapınma geleneği, yakın zamanlara dek sürdü. Avrupa'da örneğin Auvergne'de Puy-de Dome ve Hartz dağlarında Brocken, bilinen iki önemli tapım merkeziydi. Buralardaki tapım merkezlerine, periyodik olarak yeni rahibeler alınırdı (Ergener 1988, 21-22).

Bu konuda diğer kaynaklardan da bir hayli referansa rastlamaktayız. Örneğin Olivia Harris, Bolivya, Laymi toplumunun *Kumpira* adını verdikleri dağ zirvesinden ve ona tabi yaratıklardan bahseder:

> Sadece çevresel görünümü *(landscape*) baskınlamaz ama aynı zamanda onların yaşamlarını da gözetir ve etkiler. Onlar dolu, yıldırım ve yağmur gibi havanın da kaynağıdırlar. Onlar, kutsal ve güç ve aynı zamanda da hayatın kaynağıdırlar. Onlar aynı zamanda koruyucu ve şeytani varlıklardır, doğurganlık ve sağlıkla eşit olarak da felaket ve hastalık getirenlerdir de. Onlar, dağlarda otlayan sürülerin koruyucusu, ama sürüler üzerinde avlanan tilki ve dağ kedileri ve aç gözlü condorlar da yine onların yaratıklarıdır[33] (Harris 1998, 80).

Benzer durum, *Dızgun*'da da söz konusudur. Onun da kurtları vardır. Yine daha önce tartıştığımız gibi, bu dağda kurbanların insanlarca kaçırılarak paylaşılmasında kurt analojisi kullanılmaktadır. *Dızgun*'un topları ve cezalandırma özelliği olduğundan da bahsedilmişti. Bütün bunlar, bu benzerlikleri pekiştirmektedir.

Dağın biçim olarak kadın vücuduna benzeyişi ve yine *Çılexane* mağarası ve bu mağaranın çocuk dilekleri için en merkezi sembolik mekân olması, geçmişte insanların bu doğal mekânlarla benzeşim algısı ve bunun inanç içindeki kodlamaları olduğunu hatırlatmıştık. Buna ilişkin başka kültürlerde de örnekler vardır. "Kybele <mağara ana>, <mağaralarda yaşayan> adıyla anılırdı. Simgesel doğumların gerçekleşebileceği en uygun ortam

[33]Çeviri bana aittir.

mağaralardı. Anatanrıça, Rhea adıyla, Girit'te Mino Dikte Dağı'nda, Zeus'u doğurmuştu" (Ergener 1988, 69).

Dolayısıyla, dağın kendisi şimdi eril bir karakter taşıyan *Dızgun'*a bu özellikler atfedilse de kızkardeşi *Xaskar*'ın adına bir mağaranın varlığı, diğer büyük mağaranın koca bir karın şeklinde olması, dağın üreme ile ilişkilendirilmesi bütün bu savları destekler mahiyettedir. Zaman içinde özellikle de ocak/ata kültüyle kadınların bu alanlardan temizlenmeleri –hem gerçek fiziksel ortamlardan hem de metinlerden- sonucuna itti. Bu, "temizlenmenin" yeni sosyo-ekonomik süreç değişiminin sonucu olarak ortaya çıktığını da takip ediyoruz. Bu konuya Atay da değinir ve şöyle ifadelendirir:

> Efsanelerin dikkatli çözümlemeleri sosyoekonomik değer ve çatışmalar üzerine fikir de verebilirler. İnsanlığın kültürel evriminde üreticiliğe geçiş sonrasında beliren 'köylü-çiftçi" ve "göçebe-hayvancı" rekabet ve çatışmanın efsanelerde ifade bulduğu ve bu efsanelerin tek tanrılı dinlerin kutsal metinlerine kadar (Habil-Kabil olay) nüfuz ettiği bilinmektedir (Atay 2005, 163).

Bu mitik metinlerden izini sürebildiğimiz kadarıyla, dışarıdan gelen ocak/ata kültünün baskısıyla, yeni mülkiyet biçimi –toprak mülkiyeti özellikle- ile kadınların da mülkleştirilerek ve mülksüzleştirilerek, atanın mülkiyeti içinde sınıflandırıldığı, dolayısıyla kamusal alandaki tüm varlığı geri çekilerek, atanın hâkimiyet alanı olan ocağın çevrelendiği duvarlar içine konularak görünmez kılındığını izleyebiliyoruz. Bu çerçevede, bu sosyolojik süreçlerle dağın dişillikten erilliğe devri, yani *Dızgun* adına kaydı da söz konusu olmuş olabilir.

Dızgun ve *Mızur* öykülerinde, ağa ve babadan dağa kaçış, ana tanrıçalara sığınma hali olması da büyük bir ihtimaldir. Dışarıdan gelen ve muhtemelen teorik olarak birikimli olan yeni ocak/ata kültü misyonerliği ile çatışma süreçleri yaşandığı çok açık olarak görülmektedir. Bu her iki kaçışta, biri ekonomik/mülkiyet statüsü ve gücü olan ağadan, diğer de ocak/ata kültünün sembolü olan, kendisini tek taraflı ve zoraki baba olarak atayan bir misyonerden kaçışa benzemektedir. *Dızgun*'un isim etimolojisinde de geniş olarak değindiğimiz hırsızlıktan, tarım araçları olan öküzlere sabotaja kadar, aynı şekilde görünmez ruh olarak bunu destekleyen söylemler ciddi çatışma izleri taşımaktadır. Keza, Dersim'de ocakların kendilerinin dışarıdan özellikle de Horasan'dan geldiklerine dair ciddi bir iddia vardır. Bu iddianın sahipleri *seyit* aşiretleri olmakla birlikte, sayıları on civarında aşiret/ocağı kapsamaktadır.

Tamamı olmasa da bu ocakların, önemli bir bölümünün oradan gelmesi muhtemeldir. Heterodoks inançların baskılandıkları devrelerde batıya doğru, özellikle de kendileri için güvenli bir bölge olan Dersim dağlarına doğru gelmiş olmaları çok büyük bir ihtimaldir. Elbette gelirken burayı hedeflemelerinin nedenleri olmalıdır. Buna iki temel gerekçe önerilebilir. İlk gerekçe, bunlar bu bölgedeki inanca yakın oldukları, kendilerinin dışlanmayacakları bir kültürün varlığından ve bu ikisiyle birlikte coğrafik koşulların onları kendilerini güvencede hissedebilecekleri bir ortamın mevcudiyetinden haberdar olmalarından söz edilebileceğidir. Bu yüzden bölgeye gruplar halinde olduğu gibi, misyonerlik olarak daha küçük gruplar ya da bireylerce de gelinmiş olması mümkündür. Elbette gelirken kaçışlarının da sebebi olan inançlarını, en önemli bagaj yükü olarak yanında taşımaktaydılar. Bu bagajlarının bölgedeki sonuçlarından bahseden Danık'a göre:

> Bütün bu görüş ve eğilimler bir yana, Anadolu Aleviliğinin kökeni konusunda en önemli ve kabul edilen görüş, Anadolu'ya geldiklerinde belirli bir kültür yapısına sahip olan, ancak Anadolu'da kırsal alanda tam İslamlaşmayan kitlelerin, Moğol baskısıyla Anadolu'ya gelen misyonerlerin taşıdıkları etkilerle birlikte, senkretik içinde bugünkü Aleviliği oluşturduğu yönündedir (Danık 2006, 16).

Daha önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi, Dersim inancı olan *Rê/Rêya Heq* ile İran'daki Kürt inancı olan *Ehl-i Hak* ve yine bir Kürt inancı olan *Êzdilik* arasındaki büyük benzerliğin bu ortak kaynaktan gelmenin ifadesi olduğu büyük rahatlıkla söylenebilir. Bruinnesen de, Dersim bölgesindeki inanç ile benzerliklere de dikkat çekerek, Zerdüşti grupların da Moğol saldırılarından kaçıp bölgeye geldiklerini aktarmaktadır (Bruinnesen 1991, 144). Bu heterodoks ve oldukça da etnik homojenliğe dayandırılmış inançların temsilcileri, bölgeye gelirken taşıdıkları bu önemli ve değerli bagajlarını kendileriyle birlikte bu topraklara yerleştirdiler. Zira bu, çalışmanın da muhatabı olan yerleşme üzerinde yoğunlaşmış mitik öykülerle çok anlamlı bir bütünlük oluşturmaktadır.

Bölgenin kültürel içeriği, misafirlik/kabul ilişkisi oldukça gelişkindi çünkü onlar da ötekileştirilenler olarak zaten bir tehlike algısı içindeydiler. Bu yüzden gelenlere kapılarını açtıkları gibi, onların peşinde olanlara da teslim etmeyecekleri biliniyordu. Ayrıca her katılım da onlar açısından bir güç takviyesi olmalıdır. Misafirin kutsallığı da bu anlamda önemlidir. Zaten *Xızır* ile ilgili mitik öyküde misafirlik algısı kutsal olarak kurulurken, yeni gelenlerin bölge kültürüne, inancına ve sosyal düzenine aykırılık taşıyan kısmıyla da çatışmalar yaşanmıştır. Bu durum, mitik öyküdeki yaşlı adama muamele üzerinden eleştirilmiş haliyle yer almaktadır.

Misafirlik kurgusu, sığınan/barınma talebi olan bir algı üzerinden Dersim'de önemsenen ve askınlığı yüksek bir kurgudur. Bunu çok tipik olarak özetleyen bir fabl vardır. Bu fablda kurt'tan kaçan bir keçinin yanlışlıkla ayının inine girmesi ve aç ayının bu mutluluğunun, keçinin bulduğu çözüm ile kısa sürmesi anlatılır. Bu, Dersim kültürünün, kendisine sığınana yönelik tutumunun çok karakteristik bir örneği olarak gerçek hayatta birebir tedavüldedir. Daimi Cengiz şöyle aktarır:

> Ayı kardeş, der, büyüklüğünü bilirim. Kurt'un pençesinden kaçtım. Bahtına sığınırım! Şimdi, emir senindir."Ayı, bu sözlere içerler. 'Bahtına sığınan'a nasıl dokunur? Böyle birini düşmanına nasıl verir. Ağzı kilitlenir, iştahı kaçar, sevinci kursağında kalır. Töredir bu. Biri darda kalmış, bahtına sığınmış! Küçücük bir Dağkeçisi, fırtınada, boranda, yolunu şaşırmış, kendisini dilemiş."Tahtımı yıkarım, bahtımı yıkmam Dağkeçisi, demiş. Onu, kış boyu ağırlamış, baharda uğurlamış (Cengiz 2001, 40).

Dersim kültürünün bu kabulü ile bölgeye gelenlerin, inançlarıyla birlikte orada kalıcılaşma ve inançlarının kamusal alandaki görünürlülüğü ve hatta etkinleşmesi, yerli inancı ve önderlerini rahatsız etmiş olduğu tüm bu mitik öykülerin içeriğinde var. Hatta neredeyse en önemli kalem olarak karşımıza çıkarlar. Bunlar, fiziksel bir çatışma izi olarak çok değerlendirilmese de teorik anlamda önemli çatışma izleri taşırlar.

Her ne kadar bu çatışma, inanç üzerinden şekillenmiş gibi olsa da aslında ekonomik süreçleri/ilişkilerini kapsadığı çok açıktır. Geldikleri yerlerden tarım kültürünün mantalitesini de taşıyan bu insanlarla yerli halk arasında çatışan durumlar oldukça fazla olmalıydı. Gelenlerin teorik birikimleri ve gelişmiş tarım bilgisinin yanında, yerel halkın olanca heybetiyle kutsal dağları ve tanrıları ile kendilerine ait toprakları vardı. Onlar dağlarda, mağaralarda barınacak kadar iklim koşullarına adapte olmuş iken, yeni gelenlerin ilk yaptıkları ev ve ocak kurmak oldu. Bu, hem iklimsel koşulların dayattığı bir zorunluluktu, hem de inançları da bu çerçevede şekillenmişti. Bu yüzden *Bamasur* ve *Kurêş* mitinde, *Kurêş*'in *Zevê'*ye yerleşme miti ile yine *Trawi'*nin mitik öyküsünde, ev kurma ve yerleşme temaları oldukça baskın olarak yer almaktadır. Aslında ocak ve direk kültü tipik bir çobanlık kültünün sembolleridir. Ancak Dersim örneğinde ovada yurtlanan yeni gelenlerce ata kültü adına zimmetlemeyi başardıklarını, bu dağa kaçışlardan anlayabiliyoruz. Daha önce de tartıştığımız üzere önemli eril ve hatta fallik öğeler olarak, kadınların kamusal alanlarda dışlanmalarının da en önemli sembolleri haline gelen direkler hala Dersim kültürü içinde kutsiyet yüklenen önemli semboller olmaya devam etmektedirler.

> Kozmik bir eksene ilişkin simgeciliğin eski kültürler (Grabner-Schmidt okulunun *Ulkulleren*'i) ve en başta da kutup çemberi ve Kuzey Amerika halkları tarafından çoktan bilindiği kanıtlanmıştır: bu halkların konutlarındaki orta direk, Kozmik eksenle özdeşleştirilmiştir ve Gök tanrılarına sunulan adaklar bu direğin dibine konulmaktadır, çünkü adaklar ancak bu eksen boyunca göğe çıkabilmektedirler. Konut tipi değişerek, kulübenin yerine yurtun geçmesiyle (örneğin Orta Asya'nın hayvan yetiştiricisi-çobanları arasında olduğu gibi), direğin ayinsel işlevini bu kez, yukarıda dumanın çıkması için bırakılan delik yerine getirmektedir (Eliade 1992, 28).

Birbirini destekleyen ve besleyen inanç ve sosyo-ekonomik süreçlerin sonunda öküz ve evin erkeği kutsallaşırken, kadınlar basit birer rahme ve vasıfsız-değersiz ev işçilerine dönüştüler. Cinsellikleri tehlikeli ve şeytani olarak kontrol altında tutulmaları gereken birer varlığa indirgendiler. İşte tam da bu süreçte –büyük ihtimalle yine yeni gelenlerce- kirvelik, musahiplik ve *Rê/Yol* içinde *pirlik taliplik* arasındaki üç yönlü cinsel temas tabusu toplum içinde kurumsallaştırılmaya başlandı.

Kurum ve kurumsal ilişkilerde kilit rol oynayan cinsellik tabularının karşılaşma ve bu süreçlere ilişkin olması kaçınılmazdır. Daha önce kirvelik ve musahiplik ilişkilerinin kan bağına dayalı olmayanlar arasında kurulmasının esas olduğunu söylemiştik. Keza, daha önce *Rê/Yol* inancında, bu konuya ilişkin özellikle *Ehl-i Hak* ve *Êzdilik*'in de bu kurumlara sahip olması ve bütün bunların, daha doğudan gelen Kürt inancının önemli kurumsal işleyişi içindeki varlığıyla, bu tabusal inanç pratiğinin gelenlerce bölgeye getirildiğini söylemek mümkün. Tüm işleyiş ve hatta kavramsal kullanımın birebir örtüşmesi, bunun doğruluğunu daha da güçlendirmektedir. Bu durumda, bu pratikler bölgeye sonradan gelen ata/ocak kültü mensuplarınca getirilmiş olması gerekir. Peki, nasıl oldu da bu kadar yaygınlık, derinlik ve önem kazandı bu bölgede?

Bu sorunun yanıtı, aslında gelişen çatışmalara bu kurumların sunduğu çok kullanışlı çözüm olanağıdır. Bu çözüm, dışarıdan gelenlerle, içeride olanlar arasında ayrışma tehlikesine karşılık, kutsal bir akrabalık ilişkisi geliştirilerek bu ayrışmayı bir bütünleşme ilişkisine dönüştürülmesidir. Bu kurumlar üzerinden, toplumda herkes kendisinin akrabası olmayan diğerleriyle kutsal bir ilişki kurma mekanizması içinde yer alan ciddi bir güvenlik ilişkisi kurma olanağına kavuştu. Böylece hem toplum içindeki bireyler güçlü bir dayanışma ilişkisine kavuşurken, öte taraftan da toplumun kendisi –yeniler ve eskiler arasında- birden fazla ilişki ağıyla sarmalanarak bütünleşmiş olurlar. İşte bu süreçte karşılıklı uzlaşımlarla bugün *Rê/Yol* olarak mevcudiyetini devam ettiren müstakil inancın

gelişimi mümkün olmuştur. Mekanizmanın, bu işlevi yerine getirirken nasıl çalıştığını en iyi Dersimi'nin şu anlatımında net olarak görmek mümkündür.

> Alevi tarikatına mensup herhangi bir kimse, tarikatın ayin törenlerine katılması için öncelikle: mürşid, pir, rehber, musahip (ahret kardeşi) sıfatlarından birine sahip olmalıdır. Her müridin bir musahibi olması şarttır. Musahip meselesi kutsaldır. Malın, canın, namusun korunması ve savunulması, her türlü hak ve hukuka saygı gösterilmesi adeta dini ve ahlaki ve tarikat görevi sayılmaktadır. (…) Her talip mürşidine, pirine, rehberine, musahibine, kalbi ve ruhuyla, tam ve temiz bir dostlukla bağlı olduğuna ant içmiştir. Bu ant içme töreni musahiple birlikte Pir denilen Dede veyahut Seyidin huzurunda rehberin hüneriyle yerine getirilir. Yani rehber mürid ile musahibi alıp pirin huzuruna götürür. Yemin icra ettirir. (…) Bu yeminden sonra Pir de tüm cemaati yemine şahit tutar (Dersimi 1997, 142).

Elbette bu gelişmenin oldukça uzun bir zamana yayıldığını söylememize gerek yok. Ancak bu çözümle toplumdaki tüm taşlar yeniden yerleştirilmiş oldular. Bu çerçevede, yerli tanrılar olan özellikle *Dızgun* ve *Mızur,* tüm gelenlerin ortak tanrısı olurken; yeni gelenlerin ocak ataları da kutsal kabul edilerek ve yine gelenlerin birlikte taşıdığı *el ele el hakka* sistemi, aşiret sistemi ile doğuştan belirlenen bir sistem üzerine oturtularak, en güvenli şekilde pirlik/taliplik ilişkisi ile tüm gruplara uygulandı. Bu uygulamayla, herkesin ortağı ve tarafı olduğu, üzerinde uzlaştığı bir düzen ve güven ilişkisinin kurulması gerçekleşmiş oldu. Bu şekillenme ve işleyişi, esas olarak bir tehlike algısı ve bu tehlike algısından korunmanın yarattığı istem üzerindeki ortak bir iknaya dayalıdır. Bu, ideal olarak nitelendirilebilecek bir toplumun inşasında, kutsiyet ve yüksek ahlak idealleri üzerinden, ortak "büyük ortaklığın" korunması ve işlemesi üzerindeki "kutsal" bir uzlaşıdır. Bu kutsal uzlaşının tüm esas kanalları da bu nedenle kutsiyet etiketlidirler.

> İdeal toplum düzeni de aynı şekilde, ihlalcileri tehdit eden tehlikelerce muhafaza edilir. Bu tehlike-inanışları bir kişinin diğerine zorla bir şey yaptırmak için kullandığı tehditler kadar, aynı kişinin doğruluktan sapması halinde hedef olmaktan korktuğu tehlikeleri de kapsar. Tehlike inanışları karşılıklı iknaya yönelik güçlü bir dildir. Bu düzeyde ahlak kurallarını tasdik etmek üzere doğa yasaları devreye sokulur; Bu hastalığa zina, şu hastalığa ise ensest sebep olur. Bu meteorolojik afet siyasi ihanetin sonucuyken, şu afet Tanrı'ya hürmetsizliğin sonucudur. Bütün evren insanların birbirlerini iyi yurttaşlığa zorlaması amacına hizmet eder (Douglas 2007, 25).

Bu ideal toplum kurgusu, Dersim örneğinde *Xwadê* ve *Xızır* ortak en üst tanrılar olarak yerlerine oturtulduktan sonra inancın tamamı şekillenmiş oldu. Bu tanrıların, doğal güçleri harekete geçirebilecek, cezalandırıcı özellikleri vardır. Ata kültünün etkisiyle *Anafatme/Anahiti* ve *Dızgun*'un kız kardeşleri önemsizleşmiş ancak aynı zamanda da

ölümsüzleşmiş oldular. Cinsellik, daha doğrusu kadınların cinsel/yeniden üretimin kaynaklarının ne şekilde ele alınacağı, bu bir araya gelmiş toplumun yapısını tehlikeye düşürecek en önemli kalem olarak, katı bir kurallar dizgesine oturtuldu. Aksi durumda bir araya gelmenin koşulları ortadan kalkacağından, bu kurallar çok katı bir şekilde işletildi. Bu yüzden kurumlar ve dolayısıyla kurum mensubiyeti üzerinden bireyler arasındaki bu cinsellik tabusu, önemli bir toplumsal işleyiş olarak yerini aldı. Çünkü kadınların paylaşımı da,- bir araya gelmiş topluluk açısından önemli bir gerilim noktası olacaktı haliyle. Hem kurumun yaşaması hem de bu alanda çıkabilecek sorunların önlenmesi ve kurulması istenen zorunlu dayanışma ilişkisinin sağlanması için t*aliplik* ve *pirlik* ilişkisi, -özellikle de yeniler ile eskiler arasında- kadınların paylaşımını yasaklayan bir kuralın işletilmesi gerekliydi. Bu nedenle, bu topluluklar arasındaki ilişkiler bir *evlat-ata* ya da *öğrenci-hoca* ilişkisi üzerinden bir tür ensest kurgusu olarak tanımlanarak bu amaca ulaşılması hedeflendi.

Ensestlik tabusunu en iyi destekleyen ise, toplum tarafından onaylanmamış ilişkilerin toplumda bir kirlilik olarak kabulüdür. Kirlenmişlik, bu anlamıyla bireye fizyolojik olarak verilen bir tehlikeden öte, toplumun fiziksel varlığına yönelik, enfeksiyonel potansiyeli yüksek bir sosyal/toplumsal tehlike algısıdır. Toplumsal açıdan enfeksiyonel olan kısmı burada kritik bir kapsam olarak işlemektedir. Bununla tehlike algısı bireylerden alınıp, toplumdaki herkese –erkeğe- dayatılmaktadır. Bu tehlike algısı ve dayatması, toplumdaki tüm erkekler ve onların yanındaki ve denetimindeki tüm kadınları, bu kuralın fanatik birer takipçisi olmasını sağlayan sihirli bir formüldür. İşte bu, "yüksek ahlak" kurgusunun en önemli oranı olarak varlık bulacaktır. Yüksek ahlak, tüm toplumsal katmanlar ve bu katmanlar arasındaki eşitlik ve eşitsizliklerin tanımlandığı ve cinselliğin kullanımın bunlara göre ayarlandığı bir mekanizmal tasarımdır. Bunu Douglas şöyle yorumlar:

> Cinsel tehlikelere ilişkin çoğu fikrin, toplumsal kesimler arasındaki ilişkinin sembolleri, daha genel toplumsal sisteme mahsus hiyerarşi ya da simetrileri yansıtan tasarılar olarak yorumlanmasının daha uygun olacağını öne sürüyorum. Cinsel kirlenme için geçerli olan her şey bedensel kirlenme için de geçerlidir. İki cinsiyet, toplumsal birimler arasındaki işbirliği ve bu birimlerin ayırt edici özellikleri için model olabilir. Aynı şekilde yeme-içme usulleri de siyasi özümseme tarzlarını resmediyor olabilir. Kimi zaman bedendeki deliklerin toplumsal birimlere giriş ya da onlardan çıkış kapılarını temsil ettiği düşünülebilir ya da bedensel kusursuzluk, ideal teokrasinin bir simgesi olabilir (Douglas 2007, 26).

Bu yapısal taşlar yerine oturduktan sonra, bölgedeki düzen bir sistem olarak günümüze kadar işleyişini sürdürecek yapısına kavuşmuştur. Bir miktar da İslam aroması katarak, İslam'ın en dışında olabilecek sembolik figürleri kendi inancında yeniden yorumlayarak, onunla görünürde minik bir temas ile esas olarak bu iki parçalı inançlarını sürdürdüler. Kendi özgün koşullarında ve öz dinamikleriyle şekillenen bu inancın, bugüne kadar direnmesinin sırrı da aslında budur. Dış baskıların yeterince etkin olmadığı bölgelerde, tek tip bir değişimin olmayacağını da bir anlamda kanıtlayan bu yapının, kendi ikliminde geliştiği ve kitlesiyle çok dinamik bir ilişki içinde olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bu anlamıyla bütün bu yapının Dersim kimliği ve kişiliğinin şekillenmesini etkilerken, kendisi de etkilediği bu kitlenin dinamizminden etkilenmektedir.

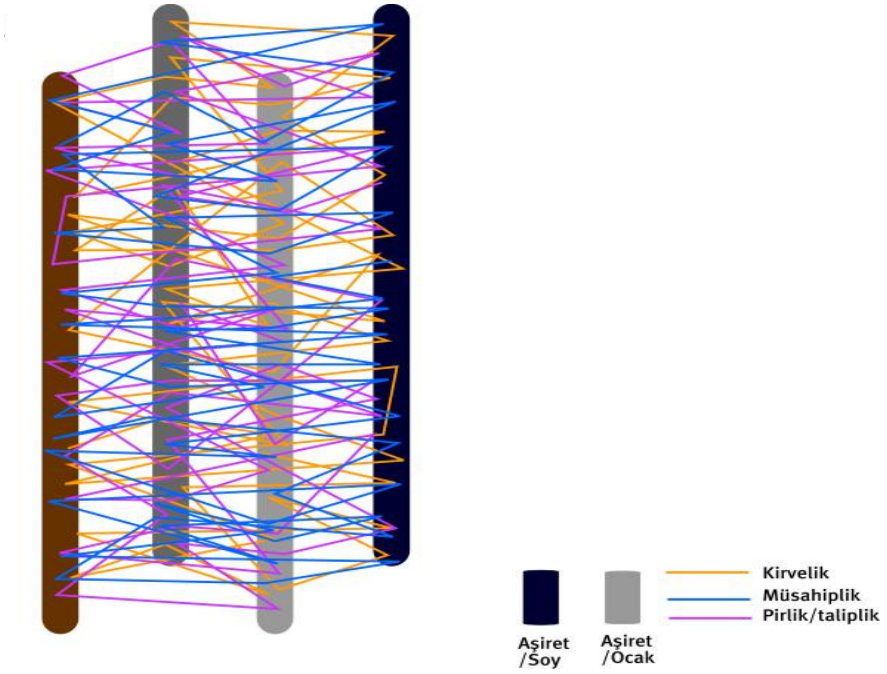
VI.1.a.İnanç, politik sistem ve kimlik kişilik ilişkisi: Dersim kişiliği

Dersim bölgesinin sosyal-politik sistemi, birbirine paralel, bir tür gevşek federatif bir sistem olarak yürür. Normal zamanlarda herkes kendi alanında, işinde ve gücündedir. Ancak sorun olduğu durumlarda, sorunun türüne de bağlı olarak değişen oranlarda bu sistem ve hukuku kendiliğinden devreye girer. Eğer sorun aşiret içi ise aşiret içinde, eğer dışında ise bir veya iki aşiret arasında ise aşiret liderleri bir araya gelip çözerler. Dışarıdan bölgeye bir saldırı durumunda ise hepsi bir kitle olarak ortak hareket ederler. Eğer bu şekilde çözülemeyecekse, bu durumda diğer aşiretlerden yardım istenir veya buna tanık olan aşiretler, kendiliğinden devreye girerler. Çatışma durumlarındaki önemli bir başka çözüm yolu da, ocak sahiplerinin yani *pir/raywer* veya mürşitin devreye girmesidir. Bu devreye girme konusunda, kirveler/musahipler gibi kişisel kredileri yüksek olup, bu açıdan bir rol oynama kabiliyetleri olan kişiler de devreye girebilir. Ancak bu devreye giriş, yine aşiret liderleri ile yürütülen bir sistem içerisinde yürür.

Aşiretler arasındaki ilişkiler, belli bir hukuk çerçevesinde yürür. Bir aşiret, diğer aşiretin aşiret içi işlerine müdahale etmez. Müdahale etmesi gerekiyorsa, yine aşiret hiyerarşisine başvurarak çözümler. Bunun aksi, bir çatışma sebebidir. Haklılık ya da haksızlık ilişkisine bakılmaksızın, bir savunma refleksi olarak buna karşı tavır alınır. Bu nedenle, hiçbir aşiret diğer aşiretin iç işlerine müdahale etmez. Bireysel suçlar durumunda, örneğin bir aşirete mensup bir bireyin diğer aşiret mensubuna ya da aşiret toprağına karşı suç işleme durumu, direkt olarak bireye müdahaleden öte, aşiret önderlerine başvuru, en azından onların durumdan haberdar edilmesi şeklinde bir süreç işletilir. Eğer sorun, bireyler

arasında aşiret hukukuna uygun şekilde çözümlenebiliyorsa, buna izin verilir. Eğer çözülemiyorsa, en azından bir tarafın kendi aşiret önderliğine ya da haksız olan tarafın aşiret önderliğine başvurulur ve şayet bu talep karşılanmaz ise, o zaman aşiret liderlerin arasında bir süreç başlatılır. Bu da işe yaramazsa diğer aşiretler ya da seyitler ve önemli kişiliklerin devreye girmesi süreci işletilir. Bu hukuksal bir durumdur ve aşiretler bir sistem çerçevesinde oluşturulan bir hukuka uymak durumundadırlar.

Aşiret sistemi aslında, bir akrabalık sistemi olarak işler. Bu akrabalık sistemi, doğuştan bir kan bağı söylemi ile ortak bir babaya/ataya, oradan da "kardeşlik" ilişkisi üzerinden kurumlaşmış bir örgütlenme ilişkisine dönüşen bir yapıdır. Kardeşlik/kan bağı vazgeçilmez ve devredilmez bir ilişki olduğundan, sürekliliği ve güvenirliliği çok yüksektir ki bu, aşiret örgütlenmesinin en güçlü yanını teşkil eder. Dolayısıyla Dersim sistemi içinde doğan her birey, doğar doğmaz bu örgütlü yapı içinde bir yere sahip olur. Bu, onun sosyal güvenlik sistemidir aynı zamanda. Bütün varlığını, yaşamsal konumunu bu örgütlülük sistemi içinde belirler, tanımlar ve yürütür. Bu sistemin dışında bir hayat alanı tanımaz ve dolayısıyla onsuz nasıl yaşayacağını da bilemez.



Şekil VI.1. Dersim inanç ve toplumsal sarmal. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama: Hüseyin Deniz

Bu sistemde birey, aynı zamanda yatay olarak örgütlenmiş, halkalar halinde *mal, ezbet* ve aşiret olarak üçlü bir örgütlenmenin de içindedir. Öncelikli olarak, ev-hane anlamındaki

mal, en yakın atanın kandaşları olarak, kardeşlik, kuzenlik ilişkisi üzerinden kendiliğinden kurulan bir örgütlülüktür. Bu örgütlülüğün dış halkası, bağlı oldukları atanın kuzenlerinin torunları olan *ezbet* ilişkisi içinde de, yine doğumundan itibaren kendiliğinden oluşan bu örgütlülükte de yer alınarak, ikinci kademe bir yapının içinde de örgütlüdürler. Buranın doğuştan bir üyesidirler. Böylece, sadece aşiret içinde en az üç aşamalı bir örgütlenmenin üyesi olarak doğuştan yer alırlar. Ailenin çekirdek yapısı, yani anne, baba ve kardeşlerle oluşan üyelikteki gibi, daha yoğun/dar çerçeveli, yani çekirdek aile gibi bir birim katılırsa bu dörde çıkar. Bu dört katmanlı ve kendiliğinden örgütlenmenin varlığıyla bireyler, doğuştan itibaren içine doğulan bir yapısal sisteme dâhil olurlar.

Kan bağı üzerinde tanımlanmış, tek yönlü örgütlenen sisteminin gerek aşiret içinde ve gerekse dışında daha da güçlendirmek amaçlı olarak, oluşturulmuş diğer dayanışma ve güvenlik yolları da mevcuttur. Bunlar *musahiplik ve kirvelik* olarak işletilmektedir. Her ikisinin de temel söylemi, *dayanışma ve ölünceye kadar dostluk* olarak kodlanır ki bu *ikrar* olarak tanımlanan bir akittir. Bireysel olarak başlatılan, ancak daha çok toplumsal olan çok güçlü ve etkili iki sözleşme türüdür. Biri erkekliğe/yetişkinliğe adım atma olarak değerlendirilen sünnet ki bununla erkeğin kamusal alandaki yeri onaylanır. İkincisi evlilikle erkeğin özel alanını oluşturma süreciyle başlatılan ve ölüme kadar olan süreci kapsayan -hatta teorik olarak ölümden sonrasını da- hukuksal bir süreçtir. Bu anlamda, her ikisi de erkeğin hayatındaki toplumsala geçiş ritleri olarak, yüksek derecede kutsiyet etiketlidirler ve oldukça güçlü olarak işletilmektedirler.

Bu geçiş ritlerinden en önemlisi, Dersim sistemi içindeki her erkek bireyin kendi seçtiği ve ailenin onayladığı musahiplik/yol kardeşliği/ahret kardeşliğidir. İsimlendirmeden de anlaşılacağı üzere oldukça önemli ve uzun erimli bir ilişki olarak karşımıza çıkar. Yani önemli bir örgütlenme modelidir. İki kişi arasındaymış gibi görünse de, aslında iki bireyin akrabaları ve *ezbetlerini* de kapsayan bir ilişkidir. En önemli özelliği olan evlilik tabusu, bu akrabalık çemberindeki tüm bireyleri kapsayan bir ilişkidir. Başka bir açıdan '*heft bav/*yedi göbek' olarak tanımlanan, yani *ezbeti* de içine alan bir tabusal alana denk düşer ki bu önemli bir akrabalık/dostluk/dayanışma örgütlenmesidir. Herkes buna uymak zorundadır. Bu süreç iki erkek çocuğun seçimiyle başlatılacak kadar basit, ölünceye kadar ve tüm akraba çevresini içine alacak kadar toplumsal açıdan katı ve yüksek bir hukuki süreç olarak işleyen bir sözleşme durumudur. Ömür boyu süren, kardeşlikten de

öte bir dostluk ve dayanışma ilişkisi olarak kurumlaşan bir sözleşmedir. Bu kurgunun işler hale getirilmesinde en güçlü vurgu ise "kardeşlik" üzerinden tanımlanmıştır. Bu, hayali ve sözleşmeli kardeşlik, ölümden sonra bile devam edecek şekilde, *ahret kardeşliği* üzerinden kurgulanarak, kardeşlerin mülkiyetindeki kadınlarla temas, toplumda asla kabul edilmeyecek olan *ensest* bir ilişkiye indirgeyerek fiile geçirilmesi kati olarak yasaklanmıştır.

Üçüncü örgütlenme modeli de musahipliğe benzer olarak yol içinde zorunlu olan ve yine evlilik tabusu ile güvenceye kavuşturulan kirvelik örgütlenmesidir. Bu da yine asimetrik olarak uygulanan bir süreçtir ve bireylerin seçimine bağlı, ancak akrabaları da zorunlu olarak ilişkinin hukuksal çerçevesine sokan bir dayanışma örgütlenmesidir. Bu da *Yol* içinde *iqrar*/ikrar olarak tanımlanan ciddi bir sözleşmedir ve titizlikle uygulanır.

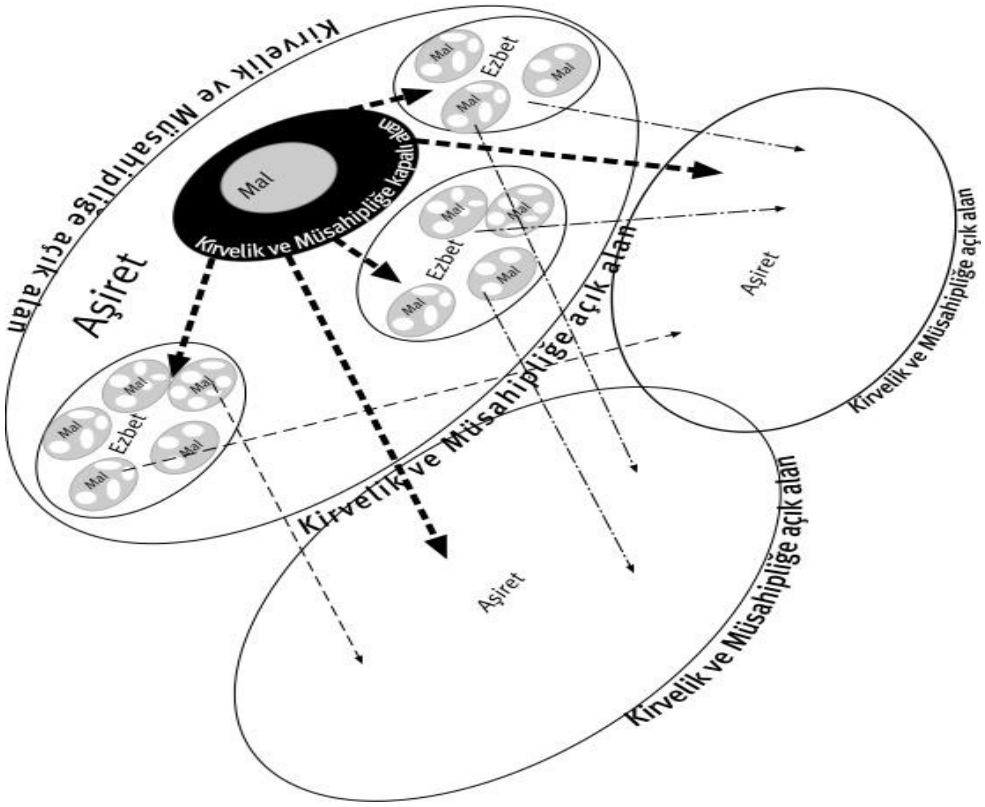
Kirvelik, sünnet olacak çocuğun ailesi tarafından seçilen bir süreç olup, sünnet seremonisinden hemen sonra işlerliğe kavuşan, ağır hukuki sorumlulukları olan bir dayanışma örgütlenmesidir. Musahiplikte olduğu gibi, kirveliğin hukuksal sürecini ihlal etmek *Rê/Yol* kurallarını ihlal etmek anlamına gelir. Daha doğrusu *Rê/Yol* kurallarından en ağırı olacağından, en ağır yaptırımlara tabidir. Örneğin cinsel temas tabusunu ihlal edenler, hiçbir şekilde affedilmez ve yol kuralları gereği toplumsal tüm mekanizmalardan atılırlar. Fiziksel ortadan kaldırma uygulanmasa da –zaman zaman bireysel öfke buna neden olabilirse de, *Rê/Yol* içinde asla öldürme emri yoktur- mutlaka sosyal açıdan yok edilirler. Yani tüm toplumsal ilişkiler kesilir ve bu ağır ortama dayanamayacak bir hale getirilen bu bireyler, mutlaka başka bir yere gitmek durumunda kalırlar. Bu da, kurgusal yapısal bu biçimin önemine ve derinliğine işaret eden bir durumdur. 1980 öncesi, sol üzerinden inanca dair ciddi bir saldırı gerçekleştirildiğinde dahi, ateizmi savunan sol, bu iki alandaki cinsel temas tabusunu, evlilik yasağını ihlal etmeyi aklından bile geçirememiştir. *Pirliğe*, *seyitliğe* karşı başkaldıran bu kesim, bu iki alana söz söyleme cesaretinde bulunamamıştır. Çünkü bu, her türlü ilişkiden daha derin bir yasağı savunmaktadır. Tıpkı aile kurumuna karşı olanların ensest tabusunu delmeyi dile getirememeleri ya da aklından dahi geçirememeleri gibi. Bu da bu örgütlenme biçimi ile bunun üzerinde inşa edildiği toplumsal dayanakların sağlamlığı ve başka bir okuma ile bu örgütlenme biçiminin toplumsal alanda sağladığı desteğin ağırlığını ve derinliğini göstermektedir.

Dolayısıyla, Dersimli her erkek bireyin bir kirvesi olduğu düşünülürse ve bu ilişkinin daha çok aşiretler arası olarak işletildiği varsayılırsa, bu toplumsal dayanışma ağı/örgütlenmesinin nasıl çoklu ve çok yönlü bir ilişkilenme ve dayanışma ilişkisi sağladığını görebiliriz. İşte her Dersimli böyle bir dayanışma örgütlenmesinin içindedir. Erkekler bu ilişkinin başlangıç öznesi olarak rol alırken, bütün Dersimliler, kadın olsun erkek olsun bu ilişkinin nesnesidirler. Bu örgütlenme, bir iki birey üzerinden başlatılabilir görünse de sonuçları ve hukuku anlamıyla kitleseldir. Bu kitlesellik, onun sağladığı dayanışmadan faydalanmayı içerdiğinden, tüm toplumu kucaklayan bir ilişki biçimidir.

Dersim sisteminde, hem musahiplik hem de kirvelik olarak işletilen iki dayanışma örgütlenmesinin en önemli vurgusu, evlilik yasağı olarak işletilen kadınlarla cinsel temas kurma yasağı olarak karşımıza çıkar. Bu durumun altında önemli bir deneyim ve güçlü bir teorinin olması gerekir. Bunun, ensest kurgusu üzerinde temellenmesi, her iki kurumun güçlü ve işlevsel olarak yürümesine olanak tanımıştır. Sistemin, yabancıların kadınlarına ulaşarak sistemi zayıflatma ve işlemez hale getirilmesini önleyici bir etken olarak kodifiye edilen, ya da bu durumu garantilemek için yapılan bir kutsal anlaşmanın devamı olarak varlığını sürdüren bu hayali akrabalık kurgusunda, yapılan *iqrar*/sözleşme aslında bir barış/dostluk/dayanışma sistemi olarak işletilir. Karşı tarafın kadınlarıyla cinsel temasın, sistemi zorlayacak en önemli faktör olacağı öngörüsü/gerçeğiyle, "kadınların ele geçirilmesi" ve bunun sonucu olarak hasımlık/düşmanlığın oluşmasının önlenmesinin, sistemi işler halde tutmak için geliştirilmiş bir yöntem olduğu açıktır. Bu nedenle ensest tabusu olarak kodlanan ve işletilen ve *kardeşlik* olarak kurgulanan böyle bir sözleşme ilişkisi, bu ihtiyacı karşılayan bir yöntemdir. Bu kurguda, her iki dayanışma örgütlenmesinde de kan bağı ile akrabalık ilişkisi olmadan, özel alanına girme hakkı tanınan dışarıdan kişilerle ve bu kişilere girme yetkisi tanınan bu özel alanın "mülkiyetindeki kadınlar"la cinsel temasın önlenmesini sağlayan bir işletim sistemine ulaşılmıştır.

İqrar/ikrar, adı verilen bu sözleşmeli sosyal bağa dayalı akrabalık ilişkisi, aslında asimetrik bir örgütlenme biçimidir. Aşiret içi olabileceği gibi, daha çok aşiretler arası olarak sürer. Bu da aşiretler arasında bir başka ilişkiler ağı anlamına gelerek, sistem içinde ayrıksı duran zayıf ve kaygan olan aşiretler arasındaki ilişkiye atılan düğümler gibi sağlamlaştırma işlevine sahip olur. Bu anlamıyla başka bir güvenlik ve dayanışma örgütlülüğü olarak karşımıza çıkar. Toplumdaki tüm bireylerin, böyle bir ilişki kurma

zorunluluğu –*Rê/Yol* içinde bu bir zorunluluktur- düşünülürse, tüm erkek bireylerin ve onlar üzerinden kadınların da dâhil edildiği bir ilişkiler ağı olarak önemli bir örgütlenme ve dayanışma ağı haline getirildiği tahayyül edilebilir. Dolayısıyla her Dersimli erkek ve onlar üzerinden her kadın ve çocuk, –çünkü musahip çocukları da kendi çocukları gibi ilişkinin içindedirler- yani tüm bireyler kendi musahiplik ilişkisi ve bu ilişkinin etrafında kümelenen akrabalık ilişkisiyle, yeni bir örgütlenme sürecine girmiş olmaktadırlar. Bu da yine bir sosyal dayanışma ve güvenlik ağı olarak işlev görüp, bu kez bağımsız olarak yan yana duran bölümlerin, birbirleriyle kenetlenme sürecine dönüşür.



Şekil VI. 2. Muhasiplik ve kirveliğin toplumsal sarmaldaki işlevi. Çizim: Dilşa Deniz – Uygulama: Hüseyin Deniz

Dersim'in bir başka örgütlenme biçimi, inanç sistemi içindeki ocaklar bazında bir örgütlenme türüdür. Bunlar hem aşiret, hem de kutsal bir atanın devamcısı, yani ocak olarak iki şekilli örgütlenmişlerdir. Klasik anlamda aşiret olmakla birlikte, kutsal bir atanın çocukları, kutsal soyun aşiret örgütü olarak işlem görürler. Bu, klasik anlamda kan

bağına dayalı olarak aktarılan bir kutsiyet ilişkisidir. Bu nedenle aşiretin tüm erkek bireyleri, aşiretin üstlendiği görev biçimi olan *pirlik* veya *rehberlik* yetkesinin taşıyıcıları olarak kabul edilirler. Bireyler, bu yetkilerini kullanır ya da kullanmazlar. Bu tamamen bir keyfiyete tabidir. Ancak bu yetki hakkını, yaşamları boyunca taşırlar ve onların çocukları da bunu taşımaya devam eder.

Bu ocaklara *seyit ocakları,* bunların bireylerine de *seyit* olarak hitap edilir. Bireysel hitaplarda erkek bireylerin isimlerinin önüne '*sey'* konularak, bir tür saygı ve bu saygıyı tanıma edimi olarak kullanırlar. Örneğin kişin adı Hasan ise ona *Seyhesen*, ya da Mehmet ise *Seymemed* olarak bir tür bileşik isim haline getirerek kullanırlar. *Seyit* denilen bu ocaklar, Dersim'de inancın hizmetli kesimini oluşturur. Bu hizmet durumu onları toplumsal saygınlık anlamında üst bir konuma yerleştirir. Yani onlara saygınlık ve kutsiyet kazandırır.

Seyit ocakları, daha önce değinildiği gibi kendi aralarında döngüsel bir hiyerarşiye tabidirler. Bu döngüsel hiyerarşi, *el ele el hakka* tabiriyle ifade edilen ve oldukça önemli bir örgütlenme modelini oluşturan bir yapıdır. Bu anlamıyla, hem kendi içindeki ilişkiler, hem de seyit olmayan, yani kendilerinden inançsal hizmet alan talip aşiretlerle başka türden, dikey ve yatay özellikler barındıran bir örgütlenme modeli içindedirler. Her *seyit* bireyi böyle bir ilişki içinde doğar. Yani kendi ocağının ruhani örgütlenmesi içinde de yer alır.

Bu ocakların, *pirlik* ve *taliplik* ilişkisi de yine *hoca-öğrenci* ve/ya ata-evlat ilişkisi üzerinden kurgusal bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu ilişkide, şimdi hafiflemiş olup, eskiden daha katı işletilen bir evlilik yasağı bulunmaktaydı. Özellikle *seyit* ocakları ile *talip* aşiretler arasında oldukça etkin olarak işletilen bu evlilik yasağı, günümüzde oldukça aşınmış bir yasak olarak bir miktar devam etmektedir. Ancak yine de direkt olarak pir-talip ilişkisi olanlar arasında cinsel ilişki/evlilik yasağı işletilmektedir. Bu, "saf" olarak kabul edilen *seyit* soyunun kurumsal olarak korunmasına, aynı zamanda bu örgütlenme modeline hasar verecek en önemli tehlikenin bertarafına yaramaktadır. Çünkü karışım, "saflığa" zarar verecek ve böylece *seyitler*in tarafsızlığı ve adalet gibi ilkelerinin, hem bu karışım üzerinden bozulması, hem de kurulan evlilik ve cinsel ilişkilerin bu adalet sistemine zarar vermesi gibi tehlikelerin önlenmesi amacını güdüldüğü güçlü bir ihtimaldir.

Bu örgütlenme türünde de, kirvelik ve musahiplik gibi kutsiyet etiketli, yol içinde temel ve her bireyin istisnasız tabiiyeti söz konusudur. Elli-yüz arası *talip* aşireti ile sayısı ondan fazla olan ocak aşiretler arasında, döngüsel olarak tüm aşiret ve ocakların ilişkisi, inanç sisteminin iskeleti olarak yapılandırılmıştır. Bu ilişki ile tüm aşiretler karşılıklı ve iç içe geçmiş bir ağ şeklinde bir birine bağlanmıştır. *Pirlik-rehberlik*, bu hücreler şeklindeki aşiret sistemi içinde, bütün hücrelerle ilişkinin kurulduğu en merkezi kurgu ve hukukunu getirmektedir. Dersimde hangi aşiret ya da ocaktan olursa olsun, herkesin tabi olduğu bir *pir* vardır. Birinin *piri* diğerinin *talibi* olabilecek şekilde kurgulanmış iyi işleyen bir sistemdir. Bu sistemle, katı dikey ve bir hiyerarşi kırılmış olmaktadır. Sistem şöyle özetlenebilir:

Dersim ocakları arasında *el ele, el hakka* adı verilen döngüsel bir sistem vardır. Bunun anlamı, ister normal aşiretten halk olsun, ister *seyit* ocaklarından olsun herkesin bir pire tabi oluşudur. Her *pir* aynı zamanda başka bir*pire taliptir* ve birinin *talibi*, başka *pir*inin *rehberi* ya da *piri* olabilir. *Pirin piri* ise otomatikmen kendisinin *mürşidi* olur. Elbette*mürşid*in de *piri* ve *rehberi* vardır. Yani dikey bir hiyerarşiden çok, yatay ve sarmal bir ilişki olarak şekillenmil olup rekabete, yani dikey hiyerarşiye kapalı bir sistemdir. Dikey hiyerarşinin tek yönlü olduğu tek durum, *seyit* olmayan aşiretlerin*seyit*ocaklarına sahip aşiretlerin altında konumlanışlarıdır. Burada kısmi olarak sınıfsal hiyerarşiye izin verilmiştir. Dersim'deki ağalık ve *pir*lik sisteminin yan yana birbirine çok değmeden yaşaması da bu şekilde mümkün olmuştur. Bu yüzden kapitalist sistemle çok hızlı çözülen ağalık sistemine karşılık, *pirlik* sistemi güç kaybetse de yaşamaya devam etmiştir. Dolayısıyla yatay döngüsel sistemde, her *pir* aynı zamanda *talip* de olduğu için, yukarıdan aşağı *talibe* bakışı bildiği gibi, aşağıdan yukarı *pire* bakışı da bilir. Yani her iki ilişkiyi içeriden görebilmekte ve bu nedenle de hiyerarşik konumun suiistimali de kendliğinden önlenmiş olunmaktadır.

Bu kişiler yılda en az bir kez *pir*, *raywer* veya *mürşit* tarafından ayrı ayrı olarak da ziyaret edilerek, aşiret ve ocak ilişkisinde bal arıları gibi çalışırlar. Böylece tüm toplum arasında sürekli hareket halinde bir iletişimsel ağ işler. Dolayısıyla Dersimli her birey, doğuştan böyle bir ağın içinde de yer almış olmaktadır. Bu bir tür dayanışma ve iletişimde olma ilişkisidir.

Bu iki yönlü dayanışma ve ilişki, şöyle açıklanabilir. *Pir/rehber/mürşit* ocağı olarak *taliplere* karşı taşıdıkları sorumluluk ile *taliplerden* *pir/rehber* ve *mürşide* yönelik

taşıdıkları sorumlulukları var. Bu karşılıklı sorumluluk *Rê/Yol* için birincil ödevler olarak tanınmış ve inanç sisteminin en öncelikli alanı olarak kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla bu taraflardan hangisinin başı sıkışırsa, ötekinin ona yardım etmesi, savunması ve koruması gibi kendiliğinden devreye giren bir dayanışma ağı/ilişkisi yürümektedir. Bu sistem, Dersim toplumsal yapısı içinde, doğuştan elde edilen bir hak ve ödevler ilişkisi olarak belirir. Dersim'de örgütlü olan ve kutsal olarak kodlanan ocak/ata kültü, Malinowski'nin de işaret ettiği çok temel olarak bu yapısal sisteme hizmet eder. Bu konuda Malinowski ata kültünü ve işlevini şöyle değerlendirir.

> Amacı aileyi, aşireti veya soyu inanmışlar grubu halinde birleştirmek olan ata kültü de doğal olarak bunu kamusal törenlerle yapmak zorundadır, yoksa işlevini yerine getiremez. Yerel grupların, soy veya köylerin koruyucu ruhları, soy tanrıları ya da yerel tanrılar, hepsi koordinasyonlarına göre, köyden, soydan, kentten, meslek sahiplerinden ya da politik meclislerden saygı görmek zorundadır (Malinowski 1990, 55)

Bundan dolayı, Dersim'de aşiretlerin soy olarak ortak bir ataya, ataların ruhları bir ocağa, bazıları da efsaneye, ya da kutsal bir ocağın *talibi* olarak yine kutsala bağlanan bir yapı mevcuttur. İnanç sistemi içinde tanımlanan kutsal kişilikler, gerçekten de koordinasyonlarına göre köyden, soydan ve diğer saydıklarından saygı görmektedir. Bu, karmaşık bağlantıların kutsallaştırılması ve bu kutsal gizil güç sahibi sembolik kişilere bağlanmasıyla şekillendirilmiştir. Bunların en temel özelliği de saygı görme zorunluluğudur. Her aşiret/ocak, esas olarak kendi soy atasına ve diğer ortak kutsal tanrısal formlara saygının yanında diğer ocakların soylarına da saygı göstermek durumundadır. Aksi durumda kendi soy atasının kutsiyeti de tehlikeye girer. Çünkü Dersim sisteminde tıpkı devletleri tanımanın bir formu gibi, yekdiğerinin ocağına, onların kutsiyet içeren mitik öykülerine, hiyerarşideki konumlarına saygı gösterirler ve bu kısaca bir "çokluk" üzerinden *Rê/Yol* olarak toparlanan veyürüyen bir kutsallık sistemi olarak örgütlenmiştir. Ortak bir uzlaşım üzerinden kabul edilmiş bir *kolektif çokluğun tekleştirildiği bir sistem* olmuştur.

Bunların yanında evlilik ilişkisi üzerinden örgütlenen dünürlük hukuku da bir örgütlenme ve dayanışma ilişkisi olarak düşünülebilir. Bu anlamıyla çok sayıda evlilik, stratejik düşüncelerle gerçekleştirilmektedir ki bu sadece Dersimlilere özgü bir davranış da değildir. Dünyanın hemen her tarafında, bu türden evlilikler düşmanlıkların çözümünde, güç ilişkilerini kullanma ya da onlara yakın olma gibi çeşitli sebeplerle kullanılagelmiştir. Bu anlamda, Dersim bölgesinde de bu, bir akrabalık ilişkisi olarak otomatik bir

örgütlenmeyi içerir. Ancak diğerlerine göre en zayıf ve kolay ihlal edilebilecek bir ilişki türüdür.

Bütün bu ilişkiler ağına, yani toplumsala paralel olarak tasarımlanmış çok yönlü ve çok katmanlı örgütlenme modeline sahip Dersim sisteminde, bireyler doğar doğmaz bir dizi kimlik ve örgütlülük içinde gözlerini açar ve doğal üyesi olurlar. Dolayısıyla da doğal üyesi olduğu tüm bu ilişkilerin örgütlülüğünün doğal bir uygulayıcısı ve taşıyıcısı da olurlar.

Her toplumsal yapı, aynı zamanda örgütlü ilişkiler sistemidir. Ancak burada Dersim'i diğer sistemlerden ayıran en temel özellik, ilişkiler ağının çok küçük bir dikey hiyerarşi içermesidir. Bu nedenle daha çok yatay, çok yönlü ve interaktif bir özellik olarak değerlendirilebilir. Baktığımız zaman, elli ile yüz arasında bir aşiretler topluluğu görüyoruz. Bunların bazıları çok küçük, bazıları çok büyük ve güçlü yapılardadırlar. Dersim aşiretleri arasında irili ufaklı çok sayıda çatışmalar da yaşanmıştır. Ancak bu çatışmalar diğer bölgelerle kıyaslandığında, onlarca yıllık kan davasına varacak düşmanlıklara ulaşmamıştır. Pek çok kaynaktan da okuduğumuz kadarıyla birbirleriyle kavgaya tutuşan Dersim aşiretleri, dışarıdan bir saldırı ya da tehdit karşısında, bu düşmanlığa rağmen hemen yan yana gelerek, "ortak düşmana" karşı saf alabilmektedir. İşte bu "dış düşman" algısının yarattığı kültürel refleks, Dersim aşiretlerinin, yan yana gelişinin ve aralarında uzun vadeli "düşmanlık" ilişkisinin oluşmamasını sağlayan en önemli neden olarak belirtilebilir. Etrafı kendisini *öteki* gören bir çemberle sarılmış olmasının yanında, merkezi otorite de karşı kesimdendir.

İkinci bir olgu da Dersim aşiretleri arasında güç ve diğer konumlar açısından dikey bir hiyerarşi olmayışı olarak gösterilebilir. Gerektiği zaman, yani kendilerine yönelik bir dış tehlike karşısında bir araya gelen ve bu bir araya gelme nedenleri ortadan kalkınca dağılan bir özelliğe sahiptir. Bu da yatay olarak bir sistem içinde, yan yana gelme özelliğinin işler olduğu anlamına gelir. Bu, aynı zamanda karşı tarafa karşı en önemli hedef küçültme özelliği olarak da karşımıza çıkar. Çünkü dikey yani kumanda merkezi olarak işleyen belli bir yapı olmadığı için, "düşman" tarafından hedefe alınacak zayıf bir nokta da yoktur. Dolayısıyla güçsüz ve işlevsiz bırakacak bir kumanda merkezi olmadığı sürece, aşiretlere saldırı konusunda düşman tarafından belli bir hedef de çok netleşmemekte, karmaşık çok bölümlü bir topluluk olarak belirmektedir. Bu, hedef alınacak belli bir noktanın belirlenmesini engellediğinden, karşı taraf her seferinde başka

bir hedefle karşılaşmakta, bu ise iki açıdan yarar sağlamamaktadır. Birincisi saldırdıkları aşiretin özellikleri istikrarlı olarak takip edilememektedir ve dolayısıyla stratejik olacak bilgilerin elde edilememesi nedeniyle, uygun saldırı stratejileri de geliştirilememektedir. İkinci olarak da, o aşireti yenseler dahi, devreye girecek diğerleri vardır. Devreye girenlere dair de rafine bir bilgi böylece olamayacaktır. Kaç aşiretin geleceği ve bunların özelliklerinin ne olduğu da bilinemeyeceğinden, neyle karşı karşıya olunduğu da bilinmeyecektir. Bu da Dersim aşiretlerinin savunma mekanizmasında önemli bir avantaj olarak yerini korumaya devam etmektedir.

İlave olarak da bir aşiret yenilse dahi, diğer aşiretlerce o aşiretin üyelerini tam bir yok oluştan kurtarmak için kendi aralarında dağıtıp, zamanı geldiğinde toparlanıp kendi topraklarına dönmeye destek olacak şekilde işletilen bir sistem vardır. Bu vesileyle hiçbir aşiret tam olarak yok edilememiştir. Bunu, suyun üzerinde yan yana duran halkalar olarak düşünürsek, yandan herhangi bir hücreye çarpmak, sadece çarpılan hücreye bir zarar verecektir. Buna karşılık, çarpanın etkisiyle diğer hücreler harekete geçer ve savunma refleksi içine girerler. Bu tür bir sistemde, belli aşiretlerin yenilmesi mümkünse de, tüm aşiretlerin yenilmesi mümkün değildir nitekim olmamıştır.

Bu hücresel yapılanmanın önemli başka bir özelliği de, demokratik bir işleyiş özelliğine sahip olmasıdır. Aşiretler arasında, ya da tüm aşiretleri ilgilendiren sorunların karşısında, bütün aşiretlerin önce liderler bazında, sonra da kendi iç mekanizmalarınca tartışılması gibi bir süreç işler. Alınan kararlara uymama hakkı da dâhil, oldukça demokratik olarak işleyen bu sistem, son Dersim olaylarında da karşımıza çıkmaktadır. Kendilerine uygulanan baskı karşısında Munzur nehri kenarında bir araya gelip durumu tartışmış ve alınan kararı "suya taşa atarak", "imzalamış"lardır. Kendi kararların almada bağımsız ve demokratik bir işleyişe sahip olunması sebebiyle, yenilgilerde birbirini suçlama riskini de önleyen bir özelliktir. Böyle bir risk, direnme kabiliyetini kıracaktır. Bu ortamda karara katılmamak da mümkündür. Nitekim Osmanlı ve Dersim aşiretlerinin ilişkisi ve tarihi, bu tür örneklerle doludur.

Aşiret sisteminin bir diğer önemli özelliği de, bir tür taşınabilir toplumsal yapı olmasıdır. Dersim sisteminde gerek görüldüğünde, tüm aşiret birkaç gün içinde bir başka bölgeye göç etme kabiliyetine sahiptir. Bütün erkekler, doğal olarak aynı zamanda aşiretin "askeri" birliği içinde yer alırlar. Kadınlar da, zaman zaman çatışmalar içinde olsalar da, esas olarak geri hizmetini yürütürler. Toprak olgusu önemlidir. Her aşiretin kendine ait

toprağı vardır. Ancak bu toprak, ekonomik faaliyete elverişli topraklar anlamına gelmez. Çünkü Dersim bölgesinde aşiretlerin kendine ait toprakları varsa da bunlar, aşireti besleyecek tarımsal faaliyete uygun topraklar değildir. Yine de bu, onu değersiz bir toprak parçası haline getirmez. Toprağa bağlılık, toprak vurgusu, "kutsallık" olarak kurulan bir olgudur. Kendisini beslemese de toprağı onun için yine de kutsaldır. İlle onun üzerinde yaşaması da gerekmez. Gerektiği zaman gider ve daha sonra geri gelip onu bulur. Orayla bağlantısı da taşınabilen mobil bir düşünsel paket olara kurgulanmıştır.

Bu topraklarda, onu yere bağlayacak büyük ekonomik bir faaliyet olmaması nedeniyle önemli yapılaşmalar da mevcut değildir. Bu sebeplerden dolayı Dersimli, çok pratik ve basit evler inşa etmektedir. Bunlar oldukça basit, tek gözlü ya da iki gözlü kaba yapılar olarak karşımıza çıkarlar. Dersimde bu evlerin '*xani malê/*ev damı' olarak adlandırılan büyük, geniş odaları çok amaçlı olarak kullanılırlar. Mutfak, yatak odası, oturma salonu, düğün salonu, *cem/cıvat/mıslet* yapma yeri gibi bir dizi şey bu odalarda rahatlıkla gerçekleştirilmektedir.

Dersim, ev eşyası açısından da oldukça yoksul bir bölgedir. Yataklar sayılmazsa, 20-30 yıl öncesine kadar, tüm eşyası bir iki katır yüküne sığdırılacak kadar azdır. Bu sadece yoksullukla açıklanacak bir özellik değildir. Aynı zamanda gerektiğinde hızla mobilize olmanın verdiği bir alışkanlık ve zorunluluktur. Gerektiğinde, korunma amaçlı olarak, bir başka yere hızla hareket etmeyi sağlayacak şekilde yaşam ilişkileri geliştirilmiştir. Bu mobilizasyona hayvanları da dâhildir. Bu nedenle, bu dağlık arazide en hızlı hareket etme kabiliyetine sahip keçi ön plandadır. Keçi, beslenme açısından da bu eko sisteme çok uygundur. Yine bu koşullara daha uyumlu ve dayanıklı olan eşek ve katır kullanımı da daha fazladır. Bu hayvanlar az besinle, böylesine hızla mobilizasyon gerektiren yaşam koşullarına çok dayanıklı hizmet sunabilmektedirler.

Bu mobilizasyon yeteneği, savaş anında diğer aşiretlerle bir araya gelmeyi de içermektedir. Böylece çok hızlı ve kısa bir zaman içinde askeri olarak çatışmaya hazır hale gelinebilmektedir. Bunlar, adeta hafif süvari birlikleri şeklinde, bir tür gerilla özelliği taşıyan bir yapıya sahiptirler. Bir araya gelmeler, birlikte düşmana karşı savaşmalar bu aşiretler arasında "biz" ve "ötekiler" kavramıyla bir etnisite ilişkisi de geliştirmektedir. Bu nedenle, çeşitli ve gizli planlamalara rağmen, Dersimli aşiretlerini bölme mümkün olmamıştır. Bireysel olarak buna dair çok örnek varsa da, Dersim sisteminde son dönemlerde diğer Kürt aşiret yapılarında olduğu gibi merkezi otoritelerle aşiret olarak

işbirliği yapmak gibi bir davranış görülmemiştir; örneğin koruculuk sistemi burada başarılamamıştır. Bu da Dersim sistemini özgün kılan bir diğer özelliktir.

Bu aşiretsel yapılanma, birbirine temas eden ancak tam olarak birleşmeyen, dış tehdit algısı üzerine birbirine yapışarak savunma refleksi gösteren bu yatay modüler sistem olarak tanımlanabilir. Gevşek bir örgütlenme gibi görünse de aslında oldukça güçlü bir modeldir. Bu, hareket kabiliyeti yüksek ve muhtemelen hayat deneyimlerinin sonucunda oluşan modeli sağlam kılan özellik ise, yukarıda açıklanan yatay ve iç içe birkaç güçlü yapısal/kurumsal örgütlenme ve bu örgütlenmeyi besleyecek şekilde şekillenmiş inanç sistemidir.

VI.1.b.İnanç, kimlik ve kişilik ilişkisi

Başta inanç sistemi olmak üzere her şey, yarı mobilize olacak şekilde tasarlanmıştır ya da kendiliğinden süreç içinde şekillenmiştir. Bu şekillenmede bireyler doğar doğmaz, kendiliğinden çok çeşitli ancak birbirine yaslanmış modüler bir toplumsal yapı içinde, örgütlü olarak yer alırlar. Bu nedenle, Dersimli insanların örgütlenme isteği ve kabiliyeti çok yüksektir. Türkiye'de birebir benzeri hiçbir toplulukta görülmeyen bu özelliğin, şimdiye kadar doyurucu bir açıklanması da yapılmamıştır. Bu konuyu, Yücel Demirer şöyle ele almıştır:

> Sınırlı sayıdaki sözlü tarih belgeleri ve kişisel gözlemler, yol kontrollerinde Tunceli nüfusuna kayıtlı olanların gördüğü farklı işlemler ve bu yüzden büyük bir şehre akıtılan nüfus kayıt sicilleri, iş hayatında ayrımcı uygulamalar, bölgenin sürgün yeri olarak kodlanması ve benzeri uygulamalarla doludur. Bölge insanına dönük bu türden yaklaşımlar, bölge dışındakiler için sıkıntılı ve problemli bir bölge tarifinin de doğuşunu beraber getirdi. Kültürel kurumları da içeren ve güdümlü medya faaliyeti ile desteklenen sistemli politikalarla, Dersim/Tunceli'ye yolu hiç düşmemiş kişilerde dahi kente ve kentin insanına ilişkin negatif bir imaj oluştu ve on yıllardır etkili olarak işlevini sürdürdü. Bugün belli kamu pozisyonlarında Dersim/Tunceli doğumlulara/kökenlilere yok denecek kadar az rastlanması, bölgede nüfus ile orantısız bir güvenlikçi istihdamı ve güvenlik uygulamaları bununla da bağlantılıdır.
>
> Ancak bahsi geçen imajın oluşumuna eş zamanlı süreçte, bahsedilen negatif imajla paralel başka bir algının doğuşuna da tanıklık etti. Sistemli ötekileştirme faaliyeti ve etkisi işlevini sürdürmekteyken, kente ilişkin, özellikle Türkiye'de toplumsal muhalefetin canlanmaya başladığı 1960'lar sonundan itibaren bu kez ters yönde ilerleyen olumlu bir imaj doğmaya başladı. 'Uzak, isyancı, gerici, vahşi öteki' olarak tarif edilmekte olanın, ülkenin diğer ve bazen başka türden ötekilerine sıcak gelmeye başlaması şeklinde somutlandı bu durum. … Bölgenin direngen geleneği, soru sorma ve araştırmaya ilgi ve yüksek eğitim oranı gibi özellikleri, 1950'lerden itibaren ülkenin sosyal yapısını değiştiren kırdan kente göç gerçekliği ile

> birleşince, Türkiye, bölge insanını derste, sırada, fabrikada ve miting alanında yanı başında, her türden direnişin ön saflarında görmeye başladı. Önceki zorunlu göçlerle ayrılmış olan Dersimlileri de hareketlenirden bu durum, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başından itibaren görülen toplumsal değişimin en ön saflarında Dersim/Tuncelilileri getirmeye başladı. Yasal muhalif partilerden gençlik örgütlenmelerine, sendikalardan hemşeri derneklerine kadar önemli oranda bir insan kaynağı muhalif saflara katıldı. Hatta bazı durumlarda ağırlıklı olarak kadrolarını Dersim/Tunceli çevresinden devşiren grup ve siyasetler ortaya çıktı. O dönemden bu yana süren ve kalıcılaştığı konusunda memnun olanından olmayanına bir mutabakattan bahsedilmesi mümkün olan bu eğilim doğrultusunda, bugün Türkiye'de bölge insanının yönetiminde etkili olmadığı sendika, meslek örgütü, sol örgüt/partiye rastlamak zordur. Aynı şekilde, bu organizasyonların taşra örgütleri ya da işyeri düzeyindeki birimlerine bakıldığında yöreden gelenlerin sendikalı/örgütlü olma oranının da ortalamanın çok üzerinde seyrettiği gözlenmektedir.
> Benim "muhalif kurumsallaşma" başlığı altında tartışılmasını önerdiğim bu durum, madalyonun yüzü ve tersi arasında birbiriyle ters yönde ilintili bir bağ kurma olanağı sunmaktadır. Dersim'e ve Dersimliye yönelik ötekileştirme politikalarının işlevli olduğu kesim ve dönemlerde negatif bağlamlarda işlev gören ayırım çizgileri, bu kesime yönelik bir sempatinin nedeni olmakta ve Dersimli olmak bir ayrıcalık konumuna gelmektedir (Demirer 2010).

Yukarıdaki ifadede her ne kadar sadece içinde bulunulan koşulların ittiği süreç bir tür refleks gelişimi olarak nitelendirilse de, zaman ve etkenler açısından eksik bir tanımlamadır. Zaman olarak bu sadece Cumhuriyet sonrasına sıkıştırılacak bir ötekileştirme durumu değil, aynı zamanda Moğol akınlarından ve belki de öncesinden Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini de kapsayacak çok daha uzun ve sürekli bir süreci içerir. İkinci olarak da ötekileştirmenin çok yönlü niteliğidir. Bu çok yönlü ötekililik, içinde doğduğu-yaşadığı toplumsalın farklılık taşıyan, diğerlerinden ayıran en temel yapısal özelliklerinden kaynaklanır. İçine doğduğu toplumsal yapı iyi gözlendiğinde, Dersimli bir bireyin bölgesi dışına çıktığı andan itibaren, ya da mevcut hegamonik gücün onun bölgesinde hâkimiyet kurmasından itibaren, onu doğuştan kucaklayan yapısal güvenlik ortamından çıktığını/çıkarıldığını görebiliriz. Algısı açısından travmatik bir sonuç olan bu durumla başa çıkmanın yöntemlerinden biri olarak, bu örgütlenme modellerine yöneldiğini söyleyebiliriz. Çünkü diğer türlü kendisini sadece birey olarak güvende hissetmeyecektir: Bu anlamıyla aslında tam bir güvenlik ilişkisidir. Dolayısıyla, kent dışına çıkmak durumunda kalan her Dersimli, bu güvenlik tehdidi algısını bir tür genetik/kültürel kodlarla hisseder ve bunu giderecek formlara başvurur. Bu nedenle, en sağda CHP gibi partiden başlayarak, en radikal ve marjinal sola kadar bütün örgütlenme biçimlerinde Dersimliler yer almaktadırlar. Örneğin, "kentte örgütlü 14 siyasi parti

bulunmaktadır" (Akın 2010, 57-58). Seçim sonuçları incelendiğinde bu çeşitliliğe rağmen, 1983 verileri itibariyle, sağ partilerden sadece 1995 yılında DYP'nin bir milletvekili çıkardığı, bunun da bölgede geniş bir aşiret mensubu olan Kamer Genç faktörü ile alındığını görebilmekteyiz. Son yıllarda Kürt politikalarının rol oynadığı faktörlerden dolayı HADEP ve sonra bu çizgiyi takip eden partilerin, ağırlıklı oy aldıklarını görebiliyoruz. Yine Akın'ın verilerinden, ildeki kamu görevlilerinin başta sol eğilimli sendikalar olmak üzere tamamına yakınının örgütlü olduğu görülmektedir

> Tunceli, diğer bazı özelliklerinin yanı sıra politik kimliği ve örgütlü toplum olmaya verdiği önemle bilinir. Bu bağlamda demokratik kitle örgütleri ve bunların üye sayısı üzerinde durulmaya değer. Örgütlenme türü ve niteliklerine baktığımızda kentte örgütlü sendikalar şunlardır: Sağlık Emekçileri Sendikası (KESK) (Üye sayısı 260), Büro Emekçileri Sendikası, (üye sayısı 182), Eğitim Sen (üye sayısı 780), Tüm Bel Sen (üye sayısı 147), Orkam Sen (üye sayısı 57) Haber Sen (Üye sayısı 83), Kültür sen (üye sayısı 10), Enerji Sanayi Maden Sendikası (Kamu Sen) (üye sayısı 8), Bem Bir Sen (üye sayısı 14), Türk sağlık Sen (üye sayısı 10) SES (Memur Sen) (üye sayısı 39), TOÇ BİR SEN (Memur Sen) (üye sayısı5), Enerji sanayi Memur Sendikası (Memur Sen) (üye sayısı 1), Türk Diyanet Vakfı Sen (üye sayısı 38), Diyanet Sen (üye sayısı 45) (Akın 2010, 56).

Dersim'in küçük bir nüfus olduğu düşünülürse, muhalif yapılardaki örgütlenmelerde çok yüksek oranda Dersimlinin varlığı, bu iddiaları desteklemektedir. Geçmişte Dersim bölgesi olarak kabul edilen il ve ilçelerden gelenler dâhil edilmeden bile bu oran çok yüksektir. Bu nedenle sol ve değişime açık legal parti, sendika, vakıf ve derneklerden tutun da, illegal sol örgütlenmelerin içinde çok sayıda Dersimli yer almaktadır. Kürt hareketi içinde de bu yoğun katılım mevcuttur. Örneğin, Kürdistan Teali Cemiyeti (1919-Hicri 1334) İstanbul'da kuruldu. 62 üyesinden 3'ü Dersimli. Dersimli Miralay Halil Bey, Çolikzade Mehmet Nuri (Baytar, Dr. M. Nuri Dersimi), Sarıoğlu Hüseyin Hüsnü (Eczacı ve Dersim Aşiret Reisi)' vardır (Bayrak 1993, 90-92). Günümüzde bu yönlü bir araştırma yapılması durumunda, muhalif solun bütün örgütlenmelerde önemli sayıda Dersimli'nin bulunduğu, hatta çoğu da ya bizzat Dersimliler tarafından kurulan ve/ya, çoğunun da varlığına neredeyse sadece Dersim'de rastlanan örgütlenmeler olduğu da görülecektir. Buna Alevi örgütleri ve kurumları da dâhil edilirse durum daha da netleşecektir.

Bu örgütlenmelerde Dersimlilerin varlığı, belirtildiği üzere içinde doğdukları toplumsal/kültürel dokunun kapsama alanının dışına çıktıkları andan itibaren hissettikleri veya taşıdıkları güvenlik kaygılarıyla şekillenmiş bir "doğal" örgütlü yapısal duruma işaret eder. Güven sorunu ise etraflarının ötekileştikleri bir dünya tarafından sarılmış

olmasından dolayı hayali olarak değerlendirilemez. Ötekileşme birkaç açıdan mevcuttur. Bunlardan ilki inanç olarak farklı/ötekidirler. Azınlıktalar ve etrafı hegamonik güçlü inanç sistemleriyle kuşatılmış durumdadır. Başta Müslümanlık, özellikle de Sünni İslam tarafından kuşatılan Dersim ve inancı, İslam'ın yayılmacı ve bu yayılmacılığını gerçekleştirmek için "cihat" adı altında inancın kutsiyet içeriği ile zorunlu kılınan ve sert şiddeti de içeren yapısal durum ve doku ile çevrilmiş bir coğrafyada bulunmaktadır. Aslında bu coğrafyanın seçim nedenlerinden biri de budur. Bu nedenle, Orta ve Küçük Asya başta olmak üzere, Ortadoğu'yu da kapsayan geniş bir alanda, bir nevi farklı inançları kıskaca alan, onları *kılıç zoru* ile ya dönmeye zorlayan, ya da yok eden bir politikaların varlığı, korunma refleksine giren Dersim ve inancı açısından çok gerçek ve büyük bir tehlikedir. Yavuz Selim'in kitlesel katliam ve sürgünleri bu anlamıyla dehşet anıları olarak Alevi/Kızılbaşların olduğu gibi Dersimlilerin de hafızasında mevcuttur.

Keza Dersim'de önemli tarihsel bir bağlantı olarak Horasan söylemi mevcuttur. Horasan'dan bu bölgeye, hem Müslüman baskısından hem de daha yukarıdan Moğol akınlarından aşiretler şeklinde oradan oraya göç eden kitlelerin bir kısmı bu bölgeye gelip yerleşmişlerdir. Bu saldırılardan kurtulmak için bölgeye her gelen kitle, dehşet öykülerini de birlikte getirmiş ve tehlikenin yarattığı *korku havuzuna* bir miktar daha katkıda bulunmuştur. Bu bölgelerde örgütlü önemli bir Hıristiyan kuşatması da vardır. Her ne kadar İslam dininden önce daha pasif bir metot uygulamışlarsa da, Haçlı seferleri hatırlandığında bu dinin de, bu türden merkezkaç inançları sıkıştırdıkları aşikârdır. Moğolların da Şamanistik inançları, daha sonraları da yine Müslümanlaşarak, keza Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde de sıkıştırma, yok edilme politikaları ve baskıları Dersimlileri ve inancını tehdit eden çok gerçek olgular olarak kayıtlıdır. Burkay bu konuda şu aktarımda bulunur:

> Selçuklu Türklerinin bölgeye gelişinden itibaren (11. Yüzyıl ortaları) bölge söz konusu Kürt sultanlarıyla Selçuklular arasında bir dizi çatışmalara sahne oldu. …13. Yüzyılın başlarında bölge önce Harzemlilerin, ardından Moğolların saldırılarına hedef oldu. 14. Yüzyılın sonlarında ise Timur'un işgaline uğradı. Bunu Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin bölge üzerinde hegemonya kurma çabaları izledi. … Osmanlılar döneminde bölge Osmanlı-İran arasındaki çekişme alanıydı. Bu çekişme Sünni-Şii çatışması görüntüsüne büründü. Osmanlı padişahı Yavuz Selim, Sünni Kürt beyleriyle ittifak yaparak Kürdistan'ın geniş bir kesimini sınırlarına katarken, Dersim, Malatya ve Sivas yörelerinde kırk bin dolayında Alevi'yi katletti (Burkay 2010, 20).

Kendi inançlarına daha yakın olan ve yine Horasan kökenli olarak Anadolu'ya yerleşen Bektaşilik de bu yöreye ve inancına yönelik bir sıkıştırma eylemi içine girmiştir. Bektaşiliği destekleyen Osmanlı ve daha sonra da Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde bu baskılar kimi zaman şiddet, kimi zaman da misyonerlik çabaları ile aralıksız devam etmiştir. Osmanlı, Dersimli *Rê/Yol* mensuplarına karşı kıyım politikaları izlerken, Bektaşiliğin emrine ordusunu emanet eden bir yöntem kullanmıştır. Bu nedenle, zaman zaman Bektaşiliğin bu bölgeye misyonerlik çabaları olmuştur. En son örnek, *tarık ve pençe* tartışması üzerinden bir atak daha yapılmıştır. Bektaşiliğin o dönemki önderi olan Çelebi Efendi tarafından, *Pençe-i Aba* ve '*tarık*' kullanımı üzerinden biçimlenen yapısal bir müdahale başlatılmış, ancak bu çaba da Dersimli *Yol* taraftarlarınca püskürtülmüştür. Bu konu, Nuri Dersimi'nin kitabında çok ayrıntılı olarak yer almaktadır. Aktarıma göre, Bektaşi misyoneri olarak bölgeye yollanan ve esas görevi Ruslara karşı savaşta Dersim aşiretlerini örgütlemek olan Çelebi'nin taraftarı olan Seit Aziz girişimlerde bulunur. Bu süreçte, *pençe-tarık* akidesine yönelik vaazlar verir. Bu arada *tarık* ile ilgili bilgiler toplar. Bu bilgiler içinde Kiştim Köyünde *Mar* adlı *tarık*/evliyadan haberdar olur. Çelebi, Dersimi'yle görüşerek Seit Aziz'i buraya götürmesini, Seit Aziz'in sadece bir "tahta parçası" olan bu *tarık*ı yakacağını söyler. Bunun üzerine Dersimi bunu yapamayacağını söyler ve neden olarak da kendisinin daha önce bu evliya için yapılan bir tapınım töreninde yaşadıklarını aktarır:

> Kiştim evliyası- "Efendim, bu mıntıkadaki Kürtler her yıl Ocak ayı sonunda üç gün Hıdır orucu tutarlar, geçen yıl aynı mevsimde Balaban Aşireti reisi Gül Ağa beni davet ederek, kendi köyü olan Hınzori yakınındaki Kiştim köyüne götürdü. Her yıl binlerce Kürt bu köyde Mar dedikleri evliyanın evinde aynı günde büyük bir toplantı yaptıklarından, Gül Ağa ile biz de toplantı yerine gittik. Büyük bir oda ortasında, büyük ve eski bir direk vardı, bu direkte yeşil sargıya sarılı bir âsa asılmış ve âsanın sargıdan kısmı büyük bir yılanbaşı şeklinde görülüyordu. Buna herkes Kiştim Marı yani Kiştim Evliyası diyorlardı. Sözü edilen oda o derece geniş idi ki, bir iki bin kişi içine sığabilirdi. Buraya toplanan halk, bir taraftan eninli seslerle Huda'ya yalvarıyor ve bir taraftan Mar'a karşı huşû ile inkiyal ediyorlardı. Genel bir ağlayış baş gösterdi, ben dahi bu umumi heyecan ve heybetten, ağlamaktan kendimi alamamıştım. Cemaat birikmişti, Marı çıkarmaya yetkili aileden çarpık, yarı kötürüm bir zat ortaya gelerek direkte asılı sargıdan Mar'ı "Ya Allah" diyerek çıkarmış ve yarı ayakta, yarı yerde, secdeye gelerek marı insanlar üzerine uzatmaya ve günahlarını tövbe ettirmeye tevcih ettirmişti. Şeyhin elindeki Mar, bazen uzayıp, bazen kısalıyor ve bazen munhani vaziyetler alıyor, cemaati heyecana getiriyor ve bazen de sahibini yerlere deviriyor ve şeyhin feryadı asûmana çıkıyordu. Binlerce halkın manevi kuvvetinin tam bir merkezde birleştiği anda, ben artık kendimden geçmiştim. Gül Ağanın elini tutmuş, karanlık geceden ve bu karanlık içindeki nur fışkıran şiddetli ateşten, halkın coşkun

> vavilasından şiddetli bir heyecana kapılmıştım. Böylece saatler geçti, yüzlerce kurban kesildi, Mar tekrar yerine kondu, tekrar Allaha yalvarmalar oldu ve toplantı dağıldı (Dersimi 1992, 94-95).

Yine Mehmet Bayrak'ın aktarımına göre Hıristiyan misyonerler, Dersimlileri Hıristiyanlaştırmak amacıyla epey çabalamışlardır Bu konuda oldukça geniş bir materyal dizisi Bayrak tarafından aktarılmaktadır (Bayrak 1997).

Bu çok yönlü cephelerden inanç olarak saldırı ve baskı altında olmak, Dersimlilerin içgüdüye varacak şekilde kendini koruma refleksine sürüklemiş olmalıdır. Bu nedenle hem içinde doğdukları aşiret sistemi, hem de bu aşiret sisteminin birleştirici unsuru olan kirvelik ve musahipliği de içeren inanç sistemi, kuvvetli bir örgütlenme kabiliyeti geliştirmiştir.

VI.1.c. Kurmanclık ve dil

Diğer bir korunma refleksinin kaynağı da etnik olarak yaşadıkları tehlikedir. İçinde bulundukları coğrafyada, dinsel ideolojileri benimseyen güçlü ve büyük devletler vardır. Bu devletlerin iktidarının üzerine bina edildiği etnik gruplardan biri değillerdir. Kendi etnik aidiyetlerinin, belki de aşiret sistemi nedeniyle devletleşemedikleri aidiyetleri, bu hegamonik, güçlü devlet yapılarınca sürekli olarak bir tehlike unsuru şeklinde algılanmaları ve baskıya, şiddete maruz bırakılmalarına yol açmıştır. Orta ve Küçük Asya arasında bulunan bu güçlü hegamonik ve büyük ölçüde ulus devletlere direnmenin, varlıklarını asimile olmadan sürdürmelerinin yarattığı bir korunma refleksi de, bu örgütlenme eğilimli karakterin oluşumuna önemli bir katkıda bulunmuştur. Aşiretlerin birbiriyle kaynaşmaları mümkünken bu gerçekleşmiyor. Çünkü varlıklarını sürdürmek için sürekli olarak baskıya uğrama riski karşısında, daha küçük ama hareket kabiliyeti yüksek niteliklere sahip olarak yaşamak zorundadırlar. Bu ise varlıkları için hayati bir önemdedir. O nedenle aşiret yapısı güçlü olarak varlığını sürdürmüştür. İnanç yapısı ise bu aşiretleri nerede olursa olsun bir arada tutmanın, ilişki sağlamanın bir yolu olarak hep işlevsel olmuştur. Bu iki yapıyı birleştirerek *Kurmanc/kırmanc* olarak kendilerini tanımlayarak bu varlıklarının müstakilliğini de açıklamışlardır. İnancın soya dayandırılması da bu etnisite özelliğinin yaşatılmasına yönelik bir tedbirdir. *Kurmanc* inancı olan *Rê/Yol*, dışarıdan dahiliyete kapatılmıştır. Böylece soy/etnisite ve inanç birlikteliği bir özellik olarak yapısal bir karaktere kavuşturulmuştur.

Kurmanc aşiretler olarak varlıklarını, birbirleriyle ilişkilerini sürekli kılacak metotlar geliştirilmiştir. Böylece, hareket kabiliyetlerini daha da yükseltilecek şekilde birimlere ayrılarak, daha da küçük parçalar halinde bu manevra gücü ile korunma reflekslerini arttırmışlardır. Bu anlamda, Dersim aşiret sisteminde *mal*, *ezbet* olarak daha alt bölümlenmeler canlılığını korumaktadır. Bunlar nereye dağılırlarsa dağılsınlar, akrabalık ilişkisi her zaman devam ettirilmekte ve ihtiyaç halinde birbirlerine ulaşarak birbirlerini desteklemekte, korumaktadırlar. Bu gün bile, hiç birbirini görmeyen insanlar başka bir yerde karşılaştıklarında aynı aşiretten iseler, derhal bir akraba ilişkisine girerek birbirleriyle kaynaşmaktadırlar. İnanç ilişkisi de böyledir. Dersimli nerede olursa olsun, bağlı bulunduğu ocağı ve o ocaktan pirleri ve rehberlerini bilir ve ne zaman gelirlerse gelsinler, isterse aradan elli yıl geçmiş olsun, kaldığı yerden hiç ara verilmemiş gibi devam eder.

Dersim ve çevresi dilsel bir farklılık açısından da "öteki"dir. Kendi içinde iki lehçe Kürtçe, şimdi kullanılmasa da eskiden Ermenice ve kısmen zorunlu olarak Türkçe konuşulan bir ortamdır. Bu çok dilli ortamda, aynı dili konuşan ile "ötekiler" arasındaki farklılıklar bir birini yok etmeden ancak karışmadan da yaşamanın bir formülü olarak ortak bir örgütlenme içerisinde görülmektedir. Aşiretlerin kendi toprakları, hukuku olduğu gibi, dilleri de vardır. Her ne kadar bazı aşiretler iki dilli ise de, yine de aşiretlerin ismi söylendiğinde, hangi lehçeyi konuştukları da bilinen bir durumdur. Bu haliyle dil, aynı zamanda dahiliyet ve bu dahiliyetin üyesi olarak kendiliğinden gelişen bir davranış modeli geliştirmektedir.

Bütün bu yapısal durumlar, doğuştan gelen ve kendiliğinden devreye giren çoklu durum ve bu bunun yarattığı çoklu dahiliyet/kimlik ve örgütlülük ilişkisi oluşturmaktadır. Bu durum da Dersimlileri, çoklu ama neredeyse daima muhalif olan örgütlenmeler içinde yer almalarına yol açan başka bir etkendir. Bu nedenle aslında derin bir güvensizlik durumunun yarattığı bu özellik, gerçekte ayakta kalma stratejisinin yarattığı bir davranış modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bütün bu ilişkiler içinde, bireysel olarak kurtulma algısından öte, birlikte var olmanın bir aktarımı şeklinde belirmektedir. Bu nedenle, Dersimliler kişisel kurtuluştan çok, kolektif kurtuluşun peşinden yürümektedirler; çünkü böyle bir kültürel genetik aktarımının taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla karşılaştıkları tüm sorunlar karşısında, hatta karşılaşmadan da aklına ilk gelen ortak bir kenetlenme, ya da var olan bir kenetlenmeye dâhil olmayı düşünürler.

Dersimlilerin bu örgütlenmelere girmeleri de soruna yetmemektedir. Girdikleri her örgütlenmede mutlaka güçlü muhalif özelliklerini de muhafaza ederler. Bu, *kronik* bir muhalefet durumundan öte, yine kültürel arka planlarından kaynaklanan mutlaka *doğruyu söyleme* eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrular elbette kesin doğrular olmaktan öte, kendi bakış açılarından kaynaklı olabilen algılar da olabilir. Doğrular çoğu zaman pozisyonel olabildikleri gibi, dönemsel olarak değişebilirler. Bu açıdan bu ortodoks bir doğruluk anlayışı değil, *daha çok bahsedilen bir Dersimlinin bulunduğu ortamdaki bakış açısının belirlediği doğrudur*, yani doğru bildiği bir şeyin peşinden gitmesi ve onu aleni olarak dile getirmesi ve savunmasıdır. Bu, Dersimli için "normal" bir davranış pratiğiyken, bu arka plana sahip olmayanlar açısından sorunlu bir durum yaratır. Bu özellik de Dersimlilerin bulunduğu örgütlü yapılarda aynı zamanda onları yine bir muhalif konumuna sokan ve "sorun" da yaratan bir durumdur.

Daha önce de özetlendiği gibi, Dersimlilerin geldikleri ve daha önce bahsedildiği gibi içine doğdukları bu örgütlenmeler, sert dikey hiyerarşik yapılanmalar değildir. Bir miktar dikeylik mevcut olsa da esas olarak karar süreçlerinin, gücün ve riskin paylaşıldığı örgütlenmelerdir. En tipik ve yapısal örgütlenme olan aşiret sistemi, tam günümüzdeki anlamına denk düşmese dahi, demokratik katılım ile karar alma ve uygulama mekanizması olarak işletilmektedir. Aşiret, kendisiyle ilgili işleri, kendi içinde bir erkekler meclisi olarak tartışır. Tartışma, genellikle hane reislerinin katılımıyla yürütülür. Bu katılımda olay tartışılır ve karara varılmaya çalışılır. Her ne kadar sözü daha fazla geçen, ağırlıklı kişiler varsa da, bu tartışmalar oldukça demokratik bir katılımla yapılır. Herkesin söz hakkı vardır. Buradan bir karar çıkmaması durumunda, evlerde tartışılmak ve daha ileride bir daha görüşülmek üzere bir araya gelinir.

VI.2.Karar süreçleri ve aşiret olgusu

Evlerde tartışılması sürecinde büyük ölçüde kadınların da fiili olarak katılması mümkündür. Bu katılımda yaşlı kadınlar, genç kadınlara oranla daha fazla söz sahibi olurlar. Burada tartışmalarda genellikle erkeklerin sözü söylense de, aslında evlerde tartışılması, bir anlamda kadınların da görüşüne başvurmanın bir yoludur. Ancak bu asla bu şekilde formüle edilmez. Daha çok tartışma için daha fazla zaman tanınması olarak değerlendirilir. Oysa fiiliyatta bu kadınların söze katılımı anlamına gelir. Elbette kadınların katılımı yine erkekegemen değerlendirmenin karakteri ile yapılır. Buna

rağmen kadınların karara katılımı, erkeklerin doğru karar alınmasında etkili olur. Evlerde varılan sonuçlar, erkekler üzerinden tekrar aşiret meclisine gider ve orada kararlaşır. Buradan da aşiretin temsilcilerince, diğer aşiretlerle masaya oturmanın içeriği oluşturulur ve taşınır. Bir kıyaslama yapılırsa, bütün küçümseme ve hor görmelere rağmen, bu sistem, günümüzdeki sistemlerden daha demokratik bir özellik ve içerik taşır. Böylece kendileri hakkındaki kararlara kolektif bir katılım gerçekleşmiş olur.

Aşiret hukuku, bir tür federatif sistem olarak işler. Bu federasyon sisteminde bağımsız ve otonomluk en tipik özellik olarak karşımıza çıkar. Öyle ki bu otonomluk sisteminde sığınma hakkı bile vardır ve oldukça önemlidir. Dersim aşiret hukukunda, kendisine sığınan kimselerin korunması, önemli bir hukuksal içeriğe sahiptir. Kendilerine sığınan bir bireyi başka bir aşiretin almaya çalışması, bir savaş nedenidir. Çünkü kutsal ve kutsaldışı her iki alanda da bu, vermeleri gerekli refleks görev olarak belirlenmiştir. Kutsala ait alanda savunmasız/mazlumun korunması bir *Yol* kuralıdır, bunu yapmak zorundadırlar. Ama aynı zamanda kültürel kutsaldışında da, kendi topraklarına ve bağımsızlıklarına yapılan bir saldırı olarak algılanır. Dersimlilerin bu özelliğini bilen merkezi otoriteler, zaman zaman bu özellikten yararlanmışlardır. Son 1938 Dersim olaylarının tetiklenmesinde de bu durum, kötü amaçlı olarak kullanılmıştır.

Böyle bir arka plandan gelen bir Dersimli, çok dikey bir hiyerarşik yapılanmada da bildiğini söylemekten çekinmez. Zira dikey bir yapılanmanın içerdiği itaat kültürünü, çok anlamamaktadır. Bu nedenle bu tür yapılardaki bu itirazcı konum, onun için çok normal ve doğal bir durumdur. Bunu tetikleyen bir başka olgu daha vardır. Dersim inancında ve dolayısıyla kültürel kodlanmasında oldukça önemli olan *doğruluk* ilkesi. Dersim sisteminde daha önce de değinildiği üzere, inancın ana vurgularından bir *paki*/temizlik olarak kodlanmıştır. Buradaki *paki/*temizlik, basit anlamıyla fiziksel temizliği kapsasa da, aslında esasa vurgusu kişilik/ruhani olarak temiz olmak, yani kirlenmemek üzerinedir. Bu nedenle Dersimlilerin iç arınma için kullandıkları, *iç abdest,* onların *Yol* içinde yasaklanmış olan şeyleri yapmaktan kaçınmaları olarak belirir. Bunlar öldürme fiili, yalan, kötü söz ve fiil, kötü amaçlı cinsel yaklaşımlar, hırsızlık gibi kısaca özetlenebilecek şeylerdir. Çünkü bunları yapması durumunda, içten gözetilmişlik ile uğrayacağı cezalar vardır. Bu nedenle yüksek ahlak kuralları, çok katı olarak işletilmektedir. Bu yüksek ahlak ilkesi, hem toplumsal sistemi destekleyen hem de onun tarafından desteklenen bir konumdadır. Kutsiyet etiketli *Rê/Yol* kuralları olarak işlevsel kılınmışlardır. Yani, hem

yüksek ahlak ile sistem denetlenip, desteklenmekte, hem de programlanmış sistem kuralları işletilmiş olunmaktadır. Denetleme mekanizması ise, *içten gözetilmişlik* gibi daha güçlü, ihlali az ve güvenli bir yapıya yüklenmiştir. Bu sistemle, bireyin davranışları, bir sonraki yaşantısının belirleyiciliğinin sorumlusu olarak kurularak güvenceye kavuşturulmuştur. Bu da inanç ve sosyal yapının ayrı ayrı var olmaktan öte, varlıklarını bu birlikteliğe bağlı olduğunu gösteren önemli bir kanıttır.

VI.2.a.Ruh göçü/tecessüm ve yüksek ahlak

Bu konuda aynı fikri taşıyan Hindu dini ile benzeşen ilkeleri vardır. Ruh göçü inancı ile yüksek ahlak, yani sadece cinsel değil tüm alanlarda "ahlaklı" davranmayı en üst düzeyde talep eden inanç arasında ciddi bir korelâsyon vardır. Bunlardan en önemli örneklerinden biri Hindu dinidir. Hindu inancı, ruhgöçü inancını merkeze koyan ve yüksek ahlak kurallarını talep eden bir inançtır. Bu yüksek ahlak için ilkeleri beş maddede özetlenmiştir. 1. Öldürmemek, 2. Başkasının malını almamak, 3. Başkasının karısını almamak, 4. Yalan söylememek, 5. Sarhoş edici içki içmemek (Challaye 1972, 99) olarak sıralanır. Bunlar Dersim inanç sisteminde de aranan özelliklerdir. Her ne kadar son madde, içki içmeme konusunda bu kadar katı bir yasak yoksa da, içki çok ender durumlarda keyif almak için içilebilir. Ritüel pratik içinde içki içme yoktur ve hoş görülmez.

Dersim'de de bu ilkeler sıkı sıkıya uygulanır. Örneğin, avcılık son derece geridir. Avlanmasına izin verilen belki de tek yaratık kekliktir. Bu konuda doyurucu bir bilgi olmamakla birlikte, kekliğin kınalı ayaklarındaki kırmızı rengin, ayaklarını ve gagasını Ali'nin kanına batırdığı şeklinde bir yorum yapılmaktadır. Ancak bunun doğru olması mümkün değildir çünkü aynı zamanda bölgede özellikle de erkeklerle bu hayvan arasında bağımlılığa varan sevgi ilişkisi vardır. Kekliğin en önemli özelliği, evlerde *pet* dediğimiz, yani zevk için beslenen tek hayvan oluşu bu durumu daha da ilginç kılar. Çünkü kedi köpek bile evde belli amaçlar için beslenirler. Yani işe yaradıkları alanlar vardır. Oysa keklik böyle değildir ve keklik ile ilişkide nefretten çok bir "erkek bağlılığı" mevcuttur. Bu ilgide kadınların payı oldukça düşüktür. Buna benzer bir ilgi güvercinle ilgili olarak Diyarbakır ve yöresinde mevcuttur. Bu nedenle marazi bir ilişki türünde, nefret edilmesi gerekli olarak anlatılan ancak bağımlılığa varan bir sevgi ilişkisi kurulan bir hayvandır. Bu ilişki, aslında ayrıca incelenmeye değer bir konudur. Bu durumda uygulanan koca

öldürmeyeceksin ilkesinin uygulanmadığı, zararsız hayvanlardan olan kekliğe yönelik bu tutumun bir anlamı olmalıdır. Etinin yenmesinin bir tür büyüsel bir özellik taşıması gibi bir inancın varlığı sanırım burada düşünülebilecek en mantıklı varsayım olur.

Onun dışında neredeyse hiçbir hayvanın avlanmasına izin verilmez. Kurt, ayı gibi hayvanlar bile mecbur kalınmadıkça öldürülmezler. Özellikle de yavruları varsa bu yasak daha katı hale gelir. Çevrede bol miktarda bulunan yaban keçileri ve geyikler bu anlamda özellikle kutsaldırlar, avlanmalarına izin verilmemiştir. Dersim gibi uzun kış günlerinin kıtlık dönemlerinde bile bu hayvanlar avlanmamışlardır. Dersimli, bir hayvan avlamak yerine, çevre köylere, kentlere talan gitmeyi her zaman yeğlemiştir. Bu, ancak bir öldürme yasağı ile açıklanabilecek bir özelliktir. Örneğin balık avlamak bile, istenen, arzulanan bir durum değildir. Her ne kadar son yirmi-yirmi beş yıldır bu eğilim zayıflamışsa da, çok eskiden daha katı bir tutum mevcuttu. Kendi ailemden buna bir örnek vermek gerekirse, arkadaşları ile balık avlayan ağabeyimi babam gitmemesi yönünde uyarmıştı. Oysa balık yemeyi reddetmiyordu, sadece avlamasına karşı çıkmıştı ve bunu da *güneye*/günahtır/yazıktır anlamında gerekçelendirmişti.

Dersim'de av gerekçesi olarak kullanılan '*gûne*' kavramı, bilindik anlamıyla *günah*yani dinsel anlamda suç teşkil eden fiil olarak değil de, acıma içeren ve yapılması istenmeyen bir kavram olarak anlamlandırılmaktadır. Elbette bu dinsel bir içerik taşımaktadır. Bu da öldürmenin *Yol* içinde yasaklanmasının, o canlının, yaşam hakkına bir saygı olarak yapılması şeklinde değerlendirebiliriz. Çünkü *gûne*, kavram olarak acımayı da içeren bir yasak anlamına gelir. Bu acıma kısmı, bir canlının hayatının elinden alınması gibi bir içerik taşır, yoksa bir yasağı delmenin verdiği bir cezai durumdan bahsetmemektedir. Öldürme yasağının, ruh göçüyle ilişkisi çok önemli ve sıkıdır. Zira tüm canlılar ruh taşırlar ve bu ruhların o bedenlere girmesinin nedenleri vardır. Kutsal adaletin de bir uygulanma alanı olan yaşamsal forma müdahale, bu kutsal adaletin uygulandığı sürece de müdahale etmek demektir. Çünkü ruh göçünün en temel özelliği, yaşamda yaptıklarınla, yani davranışlarınla bir sonra içinde var olacağın formu belirlemiş olmak olarak karşımıza çıkar. Hem kutsal olan bir emir, hem de bu emrin gerekçesi olan kutsal yaşamsal düzene bir müdahalede bulunmuş olunuyor öldürmekle.

Ancak bu yaban hayvanlarına uygulanan av yasağı/öldürme yasağı evcil hayvanlara uygulanmaz. Evcil hayvanlar, beslenme için önemli kaynaklar olmakla birlikte, bilhassa kurban kesiminde oldukça önemlidirler. Aslında *öldürmeme ilkesi*nde zorunlu bir geri

adım atma olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, tüm hayvanların, tanrılar ve insanlar arasında bir mülkiyet paylaşımına tabi tutulduğunu gösterir. Daha önce keçi konusunda belirttiğimiz gibi, keklik dışında, bu hayvanların *xwadê*/tanrıya ait oldukları, yaşam hakkının onun elinde olması gerektiği, evcil hayvanların ise sahibi olan insanların mülkiyetinde olduğu gibi bir sonuca götürmektedir. Bu durumda dakutsal olanlar *ruhgöçü* kozmolojisi içinde tanımlanıp, öldürülmeleri yasaklanırken, kutsaldışı olanlar da bu sınıflamanın dışında tutulmuş olmaktadırlar. Yani, ihtiyacın olduğunda öldürebilirsin. Zaten kurbanın anlamı da budur. Kendi mülkü olan bir hayvanı, değerli bir varlığı tanrıya sunarak, bir yandan protein ihtiyacını karşılarken, öte yandan karşılığında tanrıdan talepte bulunmaktadır. Bu talep, kişisel olabileceği gibi, toplumsal bir konuda ya da ölen yakınlarının beslenmesinde kullanılma gibi bir dizi konuda olabilir. Tanrının mülkü olarak adlandırılan hayvanlara ilişkin davranışlar, kurban algısında çok net olarak karşımıza çıkar. Örneğin *Xızır/Dızgun/Mızur'*a adanan, ya da kurban olarak ilan edilen hayvanlara muamele çok özeldir. Onlara kötü davranılmaz, küfür edilmez, şiddet uygulanmaz. Diğer hayvanlardan ayrılır, özel beslenir ve bakılır. Çünkü kutsal bir amaç için görevlendirilmiş ve artık tanrının mülkiyetine verilmiş, kutsal bir varlık olmuştur.

Yüksek ahlak konusuna geri dönecek olursak, bu liste içinde *eline, beline, diline* sahip olmak olarak özetlenen bir dizi kural vardır. Bütün bunları yapmamak, bir ödül sisteminden çok bir ceza sistemine tabidir. Bu cezayı da yaşayan kişilerden çok, ocak büyükleri, *Xızır, Xwadê* tarafından ve ancak bu dünyada verilen cezalandırmalar olarak kabul edilir. Hiçbir Dersimli, bir şeyi yanlış yaparsa öteki dünyada cehenneme gideceği varsayımı; ya da doğru yaparsa cennete gideceği varsayımı ile hareket etmez. Böyle bir kodlama sistemi yoktur. Cezalandırmalar, bu dünyadadır ve çoğunlukla da yaşarken meydana gelir, ya da ölürken içinde yeniden var olacağı beden üzerinden verilir. O nedenle pek çok Dersimli, birilerinin başına gelen bir olayı, onun bir zaman yaptığı kötü bir davranış, fiil ya da söz nedeniyle yaşadığına yorumlar. Bütün her şeyin bu dünyada gerçekleştiği bir algısı, ölüm ve her şeyin bu dünyada gerçekleşmesi, güçlü bir tenasüh/ruh göçü/reinkarnasyona işaret eder. Bu durum, daha önceleri Avrupalı gezgin/misyoner/gözlemcilerce de gözlemlenmiştir. 1890 tarihli ve Rev.H.N. Barnum'un aktarımı şöyledir:

> Kürtler genellikle dindar Müslümanlardır, Kızılbaşlar ise sadece ismen. Geleneklerine göre soyları Hıristiyanmış ve bu, o bölgelerde bulunan birçok kilise ve manastır haberleriyle de kanıtlanmaktadır. Ne beş vakit namaz kılıyor, ne de

> abdest alıyorlar, sadece kendilerine özgü dua ediyorlar. Ramazan ayında oruç tutmuyor ama kendilerine ait bir sürede oruç tutuyorlar. Bu süre 12-15 günden oluşur. Müslümanlar gibi sünnet yapıyor ve çok evlilik uyguluyor, ama boşanmaya izin vermiyorlar. Bu köyün birçoğu panteist, kimileri ruh göçüne, kimileri ruhun, asıl kaynağa yani Tanrı'ya döndüğüne inanıyor (Bayrak 1997, 325).

Dersim inancında izleri olan başka bir konu ise, ölümden sonra verilen tek cezanın, ölenlerin aşağı görülen, kötü, murdar olarak tanımladıkları hayvanların bedeninde yeniden doğmaları olarak yorumlanır. Örneğin, bazen kötü niyetli kişiler '*ketiye sıfatê kêlp*/köpek sıfatına girmiş' olarak yorumlanabilmektedir. Bu nedenle, içten bir gözetilmişlik durumu, onları her açıdan ahlaki kurallara sıkı sıkıya uymasını getirir. Bu kurallardan biri de, daima doğruyu söylemek, inandığı doğruya uygun olarak davranmayı gerektirir. Elbette yalan söylemek ya da yalanı doğruymuş gibi yapmak, özellikle günlük yaşam heyulası içinde vardır. Bu, bir anlamda toplumsal olarak bir arada yaşamanın zorlamalardan kaynaklı olarak mevcudiyeti zorunludur. Ancak yine de diğer toplumlarla kıyaslandığında, oldukça az ve farklı, keza bir şekilde itiraf edildiğini de görebiliyoruz. Örneğin Mazgirt yöresinde soygun ve talan yapmakla meşhur *Xıran* Aşireti, yaptıklarını bir yıl sonra, gelip biraz da muzip bir şekilde çaldıkları malların sahiplerine söylemektedirler. Arkasından da gülerek '*helal ke*/helal et' derken, diğerleri de gülerek '*helal wi*/helal olsun' diyebilmektedirler. Buna örnek, harman zamanı *Kupik* Köyünde olur. Buğdayını saplardan ayıran *Memedali Düzgün* yatağını, buğdayı talan edilmesin diye harmana serer ve uyur. Ertesi sabah kendisini, harmandan en az beş yüz metre ilerde, dere kenarında yatağının içinde bulur. Harmana gelir ve buğdayın büyük bir kısmının yerinde olmadığını görür. Yapacak bir şey yoktur. Kendi köylüsünün böyle bir şey yapmayacağını bilir aynı zamanda. Bu nedenle durumu kabullenir. Ertesi yıl bunu yapan *Xıranlılar*, gelir durumu kendisine anlatırlar. Çünkü *Xıran*, ekonomik olarak tarıma elverişli bir bölge değildir. Derin bir vadidir ve ormanlarla kaplıdır. Bu nedenle daha çok keçi beslenerek geçim sağlanır. Bu yüzden tahıl kıtlığı çeken yoksul ama neşeli bir aşirettir. Bu talan olaylarının, sadece yaşamak için yapıldığı da bilinir. Zengin olmak ve biriktirmek için değildir. O talanı yapanın evine gidildiğinde, kendi boğazından ayırıp misafirine ikram edecek bir kültürel davranış mevcuttur. Yine malını çaldığı adama, ihtiyacı olduğunda yardımına koşmaktan da çekinmez.

Bu gelip anlatma fiili aslında bir tür iç arınma pratiğidir. Zorunluluk karşısında çalmak, ancak gelip söyleyerek de bu suçtan bir tür arınmadan geçerler. Bunu özellikle de

sahibine söylemek ya da ona ulaştıracak kişilere söylemek, bu duruma denk düşen bir davranıştır. Yine de en önemli ve esas arınma mekanizması, *mıslet, cıvat/cem*lerdir.

İç arınma seremonileri, en yüksek ve etkili meclis olan *cem/cıvat* törenlerinde *pir* huzurunda yapılır. Daha önce de belirtildiği gibi bu *cem*lere yalan söyleyip de bunun için geri adım atmayan, haksızlık yapıp bunu düzeltmeyen, başkasını incitip onun gönlünü almayan, zarar verip zararını tazmin etmeyen hiçbir birey alınmamaktadır. İşte yukarıdaki örnek tam da bu inanç pratiğinin bir yansımasıdır.

*Cem*e alınmamak belli bir törene alınmamak değildir. *Cem*e alınmamak *toplumsal ortaklığa, toplumsal kutsala alınmamaktır* ve dolayısıyla dışlanmaktadır. Dışlanma ise, bu kadar kolektif yaşama endeksli bireyler için, bütün yaşamsal özelliklerin yine bu kolektiflik üzerine kurgulandığı bir toplumda bireyin kaldırabileceği bir şey değildir. Ancak sistem, her zaman bu bireylere özür dileyip geri dönme hakkı tanımaktadır. Adam öldürme ve tecavüz suçları hariç. Bunlar *Yol* içinde tartışılmaz bile. Yine de bu öldürme yasağında namus cinayetleri, bir tür kapsam dışında tutulmaktadır. Bu, erkeklik kurgusu içinde çok teşvik edilmese de, bunu yapanlar bu mekanizmadan dışlanmamaktadırlar. Ancak namus konularında sadece kadın değil, kadınla ilişkisi olan öteki erkek de zarar görmektedir. En azından dışlanmaktadır. Ayrıca kadının ya da kocasının akrabalarınca öldürülme riski de bulunmaktadır. Bu nedenle, cinayetlerinin diğer yüzü olan erkeğe de yaptırım olacağından bu türden durumlara daha az rastlanmaktadır. Bunların dışındaki cinayetler hoş görülmez ve *Rê/Yol* içinde asla ölüm cezası kararı verilmez. *Rê/Yol* mümkün olduğunca bu türden cinayetleri önlemeye çalışır. Bu da topluluk içinde bireylere verilen değer ile birlikte, ruh göçü bağlantılı yüksek ahlak ilkesi olan *öldürmeyeceksin* ilkesiyle bağlantılıdır. Bu yüzden Dersim inancı olan *Rê/Yol* içinde hiçbir yol önderi, suç ne olursa olsun öldürme emri vermez/veremez. Ailece alınan bu yönlü bir kararı onaylamaz/onaylayamaz. Buna ilişkin önemli bir örnek bir Dersimli *Rê/Yol* hizmetlisi olan *Sey Qemer* ile yapılan bir söyleşide şöyle netleşir. Görüşmeyi yapan Seyfi Muxundi'nin 'Yol düşkünlüğünün sebebi neydi?' sorusuna *Sey Qemer* şöyle yanıt verir:

> Hınıs (Kelê) Memê Hesê, … 1915 yılındaki Ermeni ayaklanması ve bu ayaklanma sonucunda Ermeni katliamından kurtulmak için kaçan bir Ermeni'yi (Cıvara Golê) köyün dışında öldürür. Karısını da kendisine alır. Kişinin inancı ve milleti ne olursa olsun, Tanrı'nın yarattığı bir mabedi (insanı) bir insan tarafından yıkması, yok etmesi olmaz, bu Allah'a yapılan bir isyandır. Yani cana kast etmek üstüne üstlük bir de karısını almak, Alevilikte kabul edilecek bir fiilat değildir. Bu olay

> üzerine Memê Hesê yol düşkünü sayılıyor (Muxundi, "Yol Düşkünü" ve "Düşkün Kaldırma" 2009).

Örnekten net olarak anlaşıldığı üzere, ne sebeple olursa olsun bir insanı öldürmek doğrudan olarak tanrıya bir isyan olarak kabul ediliyor. Başta insan olmak üzere onun tarafından yapılmış bir tapınak olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden özellikle Dersim *Yol* inancı, öldürmeyi yasaklar. Sadece hayatta kalmak için evcil ve eti mûbah olan hayvanların kesilmesini onaylayan bir uygulama vardır. Bu söylemdeki *mabed* kavramı bu anlamıyla çok kritik bir özellik taşır.

Buna başka bir örnek de ata tapınımı ile hayvanlara saygıyı bağdaştıran ruh göçünün, kutsal alandaki görüngüsünün Dersim'de mevcudiyetidir ve bir tür tenasüh fikri olarak önemlidir. Ruh da, burada yer değiştirme ve akışkanlık özelliğine sahip bir enerji olarak bilinmektedir. Çünkü ölü ile diri arasındaki en temel fark, vücut ısısıyla ayırt edilmektedir. Burada da ruh ve ısı enerjisi arasındaki bağlantıyı keşfetmek önemlidir. Güç olarak tapındıkları bu enerji, aynı zamanda yaşamın ta kendisidir. Bu nedenle Dersim bölgesinde öbür dünya ile ilişki bilinmezken, ölenlerin ruhlarının yer değiştirip bu dünyada başka bir canlıya geçtiğine inanılır. Şimdilerde Alevilik ve İslam'la temasla azalsa da, Dersim'de kötü insanların ruhu aşağı gördükleri, ya da kişinin özelliğine uygun bir hayvana geçeceği düşüncesi vardır. Örneğin kavgacı, kötü kalpli birinin ruhunun kolaylıkla bir köpeğe girdiği söylenirken, iyi bir kişinin ruhunun daha üstün gördükleri kuş ve benzeri hayvanlara girdiği söylenebilir. Başka bir yaklaşım ise, kötü insanların ruhları öyle bir formda olur ki onların bir şekilde acı çekecekleri, ya da aşağı bir konuma sokularak yaptıklarının karşılığını aldıklarına inanılır. Böylece bu inanç üzerinden, bir adalet kurgusuna da ulaşılır. Bu davranışlar dizisi, öteki dünya kurgusundan çok daha önce ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle yaşamın sonsuzluğunu savunarak varlıklarını da sonsuzlaştırma çabası olarak değerlendirilebilirler. Yani günümüze kadar süren ölümsüzlük çabasının, o zamanki teknolojik kavrayışla formatlanmış hali olarak tenasüh şekline ulaşmaktayız. Tek tanrılı büyük hegamonik dinlerin, tenasüh iddiasını reddeden yapılarını önceleyen bu fikir, ölenlerin belli canlı formlarıyla yeniden yaşadıkları ve nihayet yeniden insan olarak sonsuz bir döngüye kavuştukları iddiası vardır.

Dersim inancında, daha önce de değindiğimiz gibi, öte dünya vurgusu, hemen hemen yok gibidir. Buna karşın tenasüh fikri, her zaman bir şekli dönüşüm olarak mevcut olmuştur. Bu, İslam ile temas zorunluluğunun olduğu dönemde bile devam etmiştir. Örneğin güneşi

'*Cemal a Ali u Mıhemmed/*Muhammed'in cemali' olarak tanımlarlar. *Zerdüşt* dininde ateş, tanrının görünüm olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla aynı söylemin isimler üzerinde oynanarak devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Başka bir söylemde ise '*Bin bir yüzü ile cihana geldi, gelen Ali idi'*. Ali kavramı, bilinen peygamberin damadı olan kişiden öte bir kişilik olarak ve özellikle de tenasüh fikrinin en önemli göstergesi olarak karşımıza çıkar. Ona '*Bin bir yüzüyle cihana geldi gelen Ali'ydi'* diye atfedilen bu nitelik, tam da ruh göçü inancının bir görüngüsü olarak karşımıza çıkar. Burada, esas inancını bir miktar modifiye ederek –dış baskılardan kurtulmak için göstermelik de olsa- Ali'yi de kendi inanç döngüsünün bir parçası haline getiren bir kabul söz konusudur. Daha doğrusu Ali'nin kişilik olarak modifiye edilmesi şeklinde bir kullanımdır bu.

Bu konuda derlenen aşağıdaki dua, çok ciddi ipuçları sağlar. Dua, akşamüstü güneşin batmasından hemen önceki anda derlenmiştir. Yaşlı kadın, oturduğu yerden güneşin batmasından hemen önceki bir iki dakika ayağa kalkıp, hazır vaziyete geçip sağ elinin işaret parmağını biraz kıvırarak öpüp üç kez alınan koyduktan sonra aşağıdaki duaya başlamıştır:

> *Cemal a Hz. Mıhemmed Ali.*[34] *Tera oxır wî. Tere, xatırê xwa dıxwazî. Ez xwa qurban a nıgê te kım. De here. Oxır a xêrê wi. Ji însanetî, rastî, rindî (burada üç kez işaret parmağının bükerek öpüp alnına koyar, gözlerini güneşe diker).*
> *Penceyê xwa ji ser me, ser zav u zêç ê mera vegir. Jı hemd u senayê te şûkir, cemal a te şûkir. Şalê zalım u Zulmê orta qul da rake.*
> *Tera oxır wî. Siwêda wa qaswa mahluqat çavê xwa rêya te ye. Reya de çavan dıkın. La ilahe illalah*
> *Cemal a te nur a te. Hember te, me meçup nekê. Tera oxır a xêrê wi.* (el sallama)
> *Ya rebi te şûkır. Hemd u senayên te …* (F. Deniz 2008).[35]

---

[34] Bu bazen *Mıhemmed Mıstefa*, Bazen sadece Ali, bazen *Mıhemmed Mıstefa Ali*, bazen de *Cemal a Hz. Ali* değişik şekilde söylendiğine tanık olunmuştur. Aynı şekilde güneşin Muhammed'in cemali, Ay'ın ise Ali'nin cemali olduğuna dair söylemlere de çok defa tanık olunmuştur. Her durumda ise bu kişiler şahsında her akşam ölüp, sabah yeniden doğan, ya da gündüz kaybolup gece yeniden ortaya çıkan bir söylemin varlığı ve bunun ruhgöçü ile benzeşimi önemlidir.

[35] Muhammed Ali'nın cemali. Sana uğurlar olsun. Gidiyor hatrını istiyor (alasmarladık diyor ç.n.) Ben senin ayaklarına kurban olayım. Hadi git. Uğurun hayırlı olsun. İnsanlık, doğruluk, iyilik (burada üç kez işaret parmağının bükerek öpüp alnına koyar, gözlerini güneşe diker). Pençelerini bizim üzerimizde, çocuklarımızın üzerinde aç. Senin hamd ve senana şükür, cemalına şükür. Kullarının arasında zalim ve zulmü kaldırasın Sana uğurlar olsun. Sabahleyin o kadar mahlkatın gözü yolunda. Yolunu gözlerler. La ilahe illallah Cemalın nurun. Karşında bizi mahçup etme. Sana uğurlar olsun. Ya rabbi sana şükür. Hamd u sanalarına şükür. (İşaret parmağını öpüp yine alnına koydu, güneşe el salladı. Döndü beni alnından öptü avucunun içini de bana öptürecek şekilde ayarladı (ayakta güneşin batımına kadar bekleyip, arkasından el salladı ve battıktan sonra oturdu). (F. Deniz, 17 Ekim 2008, 17.55-İstanbul).

Fotoğraf VI. 1. *Ana Fadime,* **g**üneşi duayla uğurlayan kadın, *Kupik,* Mazgirt, 2010, Dilşa Deniz

Fotoğraf VI. 2. Güneşi uğurlama ritüelinde el öpülür ve başa götürülür. *Kupık,* Mazgirt, 2010, Dilşa Deniz

Ölümden sonra yaşam fikri, ilk olarak animizle karşımıza çıkar ve daha sonraki pek çok dinde devam eder. Varlığın/ruhun başka bir formda, yeryüzünde devam etme fikri tek tanrılı dinler tarafından reddedilerek öbür dünya fikri üzerinde yoğunlaşılmaktadır. Buna rağmen Dersim'de olduğu gibi pek çok önceli tarafından tecessüm fikri vardır. Bu konuda Challaye, eskiden bu fikri reddeden *Vedizm*'i örnek verir:

> Tersine olarak bu varlıkların birden fazla oluşları keyfiyetinin, yeryüzünde yahut öte dünyalardaki insan veya hayvan hayatları içinden teakup edip (succession) geçişlerine bağlı olduğu hatıra gelmektedir. Bu hayatların her biri, daha önceki hayatlar içinde yapılmış fiillerle belirlenmektedir: İşte bu zaruret, *karman* diye adlandırılmaktadır. Bu tıpkı "alacak ve borç haneleri olan manevi bir sermaye" gibidir. Az veya çok iyi bir hayat sürmüş olduğumuza göre ölümden sonra da az veya çok yüksek bir hayata kavuşuyoruz. Yani yeni bir bedene giriş şeklimiz, daha önceki hal ve gidişimize bağlı olan bir şeydir. Böylece din düşüncesi, ahlakın da özü haline gelmektedir: İnsanın yaptıklarının iyi veya kötü oluşunun mükâfat veya mücazatı, sonradan daha iyi yahut daha kötü bir bedene giriş şeklinde tezahür etmektir (Challaye 1972, 75).

Dersim inanç sistemi de bu fikri, kendi içinde önemli anlamda barındırır ve bu inanç şeklinin niteliği olan yüksek ahlak kurgusunu korur. Yukarıda da belirtildiği üzere yüksek ahlak kurgusu, hem azınlıkta olmanın verdiği bir dikkat yoğunlaşması, hem de tenasüh/ruh göçü inançlarındaki ortak özelliktir. Ruh göçü inancı, her ne kadar günümüzde o kadar da aleni olarak dillendirilmese de, kültürel pratik içinde uygulaması mevcuttur. Bunun sağlanmasında çok önemli bir mekanizma kurulmuştur. Dersim inancına tabi tüm insanlar, yukarıda saydığımız sistemin gizil güçlerinin gözetimi altındadırlar. Bu gizil güçler yine aşiret ve inanç sistemi gibi mobil, akışkan ve her zaman mevcut güçlerdir. Bunların en yakınında olanlar ziyaretler olarak varlıkları devam ettirilen, içinde insanların adil, doğru ve temiz olup olmadıkları yönünde gözeten bir gizil gücün/ruhun var olduğu varlıklardır. Beden olarak ağaç, taş, nehir, çeşme ve benzeri varlıklar bu ruhlara, görünen bedenler olarak hizmet ederler.

Ziyaretlerin içinde mevcut olan canlı ve gizil bir güç algısı, evliya adı verilen bu kişilikler tasarım olarak insan olmakla birlikte, normal insanlardan üstün, güçlü özellikleri vardır. Bunların en önemli özelliği, bir sonsuzluk kimliğine bürünmüş olmalarıdır. Bu da, esas olan gizil enerjinin, bir tür ambalajı olarak kullanılan mekânlar olarak karşımıza çıkarlar. Dolayısıyla da seçili cansız varlıklar olarak, canlılığın temsil edildiği gezici, görünmez ve kudretli bir potansiyel ruh/enerjinin rezerve edildiği mekânlar olarak kodlanırlar. Yani mekânlaşmış bedenlerin kurgulandığı bir kozmoloji ile karşı karşıyayız. Bu, özellikle

dilek kabulünde tipik olarak karşımıza çıkar. Örneğin taş, bez yapıştırma şeklinde dilek tutma yani dileğin kabulü de bu algı üzerinden yürür. Bunu yaptıklarında içinden geçirilen dileğin bu gizil kudret tarafından kabul edilip edilmediği, bu taş parçasının oraya yapışması olarak okunurken, bezler bu ruhlara dileğin şifrelendiği bireysel uzantılar/parçalar olarak işlev görürler. Bu, oradaki güç ile bir tür haberleşme ilişkisi olarak karşımıza çıkarken, öte yandan da oradaki canlı gizil kudretin varlığına kanıtlık da yapmış olurlar. Onlar yanı başlarında onları gözeten varlıklar olduğu gibi, haksızlığa uğradıklarında ya da ihtiyaç duyduklarında başvurdukları en yakındaki varlıkların sembolize eden imgeler olarak işlev görürler.

Bu ziyaretlerin bir kısmı da, daha büyük ve önemli kutsal mekânların karşısındaki *nişange*/nişangâhlardır. Buna örnek Mazgirt'teki *Qori* Dağıdır. *Qori*, görünüm olarak *Dızgun/Duzgı*'nın tam karşısında, uzaktan en iyi biçimde görebilecek bir görüş pozisyonuna sahip olan bir yükseltidir. Yine aynı yere yakın *Teng a Gan*/Öküzlerin Darlığı manasına gelen bir yer vardır. Bu yerde üst üste taşlar dizilerek, tam *Dızgun/Duzgı*'nın karşısına düşen bir pozisyondadır. Her iki yerde de *Dızgun/Duzgı*'ya gitmeden, ona adanan hayvanların kesilebildiği yerlerdir. Buralar adeta bu kutsal mekânın birer şubesi gibi muamele görmektedir. Nişangâhlar, yani ziyaretlere bakan ve onları temsil eden yerler durumundaki yerler de kutsaldır. İnsanlara buralara uğradıkça yeri, ya da nişangâh taşını öper, dua ederler (Çem 1999, 181).Nişange, inançta ulaşımın zorluğuna karşı bulunmuş bir çözüm olarak şekillendiği, bu kullanım şeklinden anlaşılmaktadır.

Bu ziyaretlerin haricinde, ocakların kutsal atalarının kutsal gizil kudreti de vardır. Bunlar tam tanımlanmasa da ölümsüz/sonsuz bir enerji şeklinde akışkan ve kendi ocak mensupları ile taliplerini koruyan birer güç olarak dolaşımdadırlar. Her ne kadar belli bir mekânları varsa da orası, sadece bir temas noktası anlamına gelirler. Özellikle kurban kesme yeri olarak kullanılmakta ve onun soyunun devamı olan, yani onun kutsal kanını taşıyan kişilerle temas etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu nedenle bu kutsal atalar, onların iyi, dürüst, adil insanlar olmasını içten gözeten güçlerdir. Bu kutsal ataların çocukları olan *pirler, rehberler, mürşitler* de yine bu gizil güce bedensel olarak hizmet etmektedirler. Bu, bireye özgü, kendi gizil güçleri değil, soyu oldukları atanın gizil gücünün taşıyıcılarıdır. Bazen, bazılarında bu daha yoğun olabilir, ancak her birey –erkek- aynı zamanda potansiyel bir taşıyıcıdır. Taşıyıcı bireyler, pasif birer taşıyıcı olmaktan öte, bu anlamda büyük sorumluluklar da taşımaktadırlar. Gözetilen oldukları

gibi gözleyen de olmak zorundadırlar. Bu nedenle dışarıdan görünmeyen yanlış ve kötü davranışların dahi görülebileceği bir inanç mekanizmasının varlığının da içinde yer alırlar.

Bunların üzerinde, bütün bu ocak ve aşiretlerin ortak kutsal değerleri, koruyucu ve kollayıcısı olan *Dızgun/Duzgı* ile *Mızur* vardır. Bunlara *Anafatma* da eşlik etmektedir. *Zêl, Sılgus, Stari* de yine bu çerçevededir. Bunlar herkese aittirler ve keza kişinin ahlaki olarak temizliği ve dürüstlüğüne dair bu içten gözetilmişlik niteliğine daha üst, geniş anlamda sahiptirler. Bunlar bir tür aşiretler ve ocaklar üstü gizil kudretlerdir. Bunlar, belli olan mekânsal varlıklarını merkeze koyarak etki alanında olan bireylerin davranışlarını görme kudretindedirler. Onların üzerinde ya da paralelinde *Xızır* da aynı işlevi görür.

Xızır biraz daha farklı bir metot da izler. Bu metot ise yaşlı, yoksul hırpani bir şekilde halk arasında dolaşarak onları sürekli bir sınamaya tabi tutmak olarak belirir. Bu sitem içinde özellikle *Dewrêşler* denilen keramet sahibi ve bireysel olarak bu mertebeye ulaşan kutsal kişilikler vardır. Bunlar da aynı özelliği taşırlar. Gezicidirler ve dolaştıkları her yerde insanlar, onlara davranışları üzerinden bir puanlamaya tabi tutulurlar. Bununla, dünyevi değerlere, paraya güce itibar etmeyen kişilikler olarak kodlanmışlardır. Bu nedenle yoksul veya zengin olsun herkese yönelik gerçeği gören *gönül gözleri* vardır. Bunlarla her türlü kirli ve saklı şeyleri görebilirler. Hatta kendileri dahi çoğunlukla sadece birer görüngü oldukları düşünülür, Yani görünüp ortadan yok olan gizil güçlerdir.

> Bu gizil kudret sahibi ve gezici *"dewrêşlik*", bu şekliyle aynı zamanda bölgenin inancında ortak bir kutsal/tanrısal form olan *Xızır* ile de benzeşir. Yani, *Dewrêşler, Xızır'lı*k sisteminin "güç/kudret" inancı olarak tanımlanan bir tür "*dinamizm"* inancının taşıyıcılarıdır aynı zamanda. Bu gezici form, bölgede dilenme sistemini de bir tür kutsal bir forma kavuşturur. Özellikle "*budela*" ve "*feqir*" tanımlaması altında kutsanan dilencilik sisteminin, bu dervişlik sisteminin bozulmuş bir formatı olması güçlü bir ihtimaldir. Bundan dolayı Dersim yöresinde *budela* olarak tanımlanan, günlük yaşamda çoğunlukla da normal ötesi davranışlara sahip ve yoksul kişilere yönelik davranış, her zaman özenli ve önemlidir. O türden kişiler, bu tanrısal/gizil güç taşıyıcıları olarak, ya da tanrı/Xızır'ın kendilerini sınamak için yolladıkları kişiler, ya da onlara davranma şekliyle kendilerinin sınanması için bir araç olduğuna inanılan bir tür gizil güç temsilcileri olarak algılanırlar. Bu anlamıyla bakıldığında Tunceli merkezde "Şeyuşên"in bir heykelinin olması şaşırtıcı değildir (D. Deniz 2010).

Gerçek insanlar olan ve insanların sınanmasında hizmet gören *feqir* ve *budela*ların özelliği yoksul anlamına gelen ve gerçekten de yoksul olan *feqirler* bir tür dilencidirler. Köyden köye evden eve dolaşıp yiyecek benzeri şeyler dilenirler. Bu, yaşamak için bir

dilenme şeklidir. Kendilerini ve ailelerini beslerler. *Budelalar* ise biraz akıl yoksunu ya da sıra dışı davranışlara sahip olan kişilerdir. Bunlar da yine dilenirler. Bu her üç tip insan, başta dervişler olmak üzere çok değer verilir. *Dewrêşle*r zaten kerametli, kutsal ve özel kişiliklerdir. *Feqir* ve *budela* ise aslında sadece aracı bedenler olarak kullanılan formlar olarak kurulmuşlardır. Bu nedenle onlara da kutsal varlıklar olarak muamele edilir, hoş tutulur ve mutlaka gönülleri razı edilir. Misafir edilirler, üstleri başları yıkanır, konuk edilirler. Yukarıda da belirtildiği üzere günümüzde dahi şehrin ortasına heykeli dikilecek kadar değer verilir. Çünkü onlar kutsal gizil gücün içinde dolaştığı birer bedensel formdurlar. Ya da onların formunu insanları sınamak için kullanırlar.

Xızır'ın da en üstünde *Xwade* yani tanrı vardır. *Xwadê*'nin anlamı *Xwa*/kendi ile *da*/veren sözcüklerinin bir araya geldiği, *kendi veren* yani *yaratan* anlamına gelen bir kavramdır. Doğum, '*Xwadê da*' olarak tanımlanır. Vermek, yaratmak olarak tanımlanmaktadır. Bu verme biçim de elbette karşılıksız ve kendiliğinden verme anlamına gelir. Bu nedenle *kendi*, *verme* olarak kullanılması ilginçtir, ancak tesadüfî değildir. Dersim sisteminde *verme* önemli bir kültürel değerdir. Vermek-paylaşmak da bu sınanmanın formlarındandır. Bu nedenle, Dersim insanı da paylaşmanın diğer adı olan *verme'*yi çok önemser. Sahip olduğundan ziyaretlere verir, *Xızır'*a verir. *Haq/Xwadê* '*Yol'*una verir. *Dewrêşler*e verir. Yoksula verir. Komşuya verir, *Yol'*içinde pire, rehbere, mürşite verir. *Yol*a hizmet eden herkese, en küçük bir hizmete karşılık yine verir. İşte bütün bu sistemi ayakta tutan ve yürüten bu finansman şeklinde hep *kendisi verir* durumdadır. Onun tanrısının isminin de *Xwadê* olması bu anlamda aykırı değil.

Tanrının synanomu olan *Haq/*Hak ise aynı zamanda hak ve adaleti de kapsar. Buradan da aslında bütün sistemin belirgin başka bir kodu olarak karşımıza çıkar. Hak ve adaletin önemsendiği ve bunun şekillendiği bir sistemin, *Rê*/*Yol*'un ismidir bu. Bu yüzden cem seremonisi ilk olarak hak ve adalet işlerini çözer, ondan sonra ritüeli başlatır. Bütün bu içten gözetilmişlik sürecinden geçildikten sonra, bu gözetilmişlikte yanlış bir yorumlamaya, ya da dünyevi bir hırs ve aç gözlülük ya da zorbalık varsa, bunu da tüm tanıkların ve tarafların hazır bulunduğu, kendi fiziksel ortamında çözüme ulaştırılmasında, bu hak ve adaletin temsiliyeti yer alır.

Bütün bu çok yönlü ve katmanlı sistemin hedeflediği en önemli şey, birey ve bireye sorumluluk olarak işlenen yüksek ahlaktır. Bu yüksek ahlakın, ruhgöçü olarak bir sonraki bedenin istenen bir beden olmasına yönelik bir çaba olarak kurulması önemlidir. Bütün bu

inanç sembollerine baktığımızda, sürekli olarak farklı bedenlerin kullanıldığını görmekteyiz. *Xwadê*'yi bir miktar muaf tutarsak, *Xızır* sürekli olarak değişik bedenler kullanmakta, *Dewrêş, budela ve feqir* zaten kullanılan geçici bedenlerdir. *Dızgun, Mızur* bedensel form değiştirmiş ruhları dağa ve nehre göç etmiş ve sonsuzlaşmışlardır. Her ikisi de yüksek ahlakı temsil eden öykülere sahiptirler. Ata kültü, ruhları hem ocaklarında hem de kendi soyundan olan kişiler/erkeklerde sürekli bir zuhur halindedir. *Pirler, raywerler* ve *mürşitler* bu sistem içinde bu gizil ruh/güçleri şeklinde, sistem içinde oradan oraya taşıyan aracı bedenler olarak görünürler.

Bütün bunları bir araya getirdiğimizde çok önemli bir özellik karşımıza çıkar: Bedensel değişimin sürekliliği ve hareketliliği. Ruhlar ölmez beden değiştirirler. Bir sonraki bedenimizi bir önceki bedenimizde gösterdiğimiz ahlaki değerler belirler. Bu nedenle içimizi daima temiz tutmalı ve sürekli olarak arınmalıyız. Yaptığımız hataları derhal düzeltmeliyiz. Bunu başarmak için görevliler vardır. Bu görevliler ata ruhları, *Xızır* ve *Xızır*ın kullandığı *Dewrêş, budela* ve *feqirler* ile kutsal soyun temsilcileri olan pirler, raywerler ve mürşitlerdir. Kendimizin başa çıkmadığı durumlarda, toplumsal olarak herkese açık törensel formlarda yapılır. Dersim örneğinde bu *cem/cıvattır*.

Her şey hareket halindedir. *Xızır,* ata ruhları, ziyaretlerdeki gizil güç, *Dızgun* ve *Mızur*'un gizil kudreti, *Dewrêşler, budelalar, feqirler*. *Rê/Yol* içinde sürekli seyahat edip hizmet sunan *pirler, raywerler* ve *mürşit*ler. Her şey sürekli bir hareket ve döngü içindedir. Bu "dinamizm" inancına tabi olanlar da sürekli bir mekân bağlı olmak durumunda değildir. İbadetin kendisi de döngüseldir. *Cem/cıvat* içindeki ritûel de döngüseldir; ışık ve ateşin huzurunda, kutsal söylemin ilahi bir müzikle, kutsal enstrûman aracılığıyla dökülen sözlerle. Bir noktadan başlayıp, aynı noktaya değişim içinde tekrar ulaşmanın bir formudur döngüselliği.

Bu döngüsellik, aynı zamanda bir tür *kyetizmdir* (*quietism).* Dersim inancında *Kyetizm* (*Quietism*/dingincilik) önemli bir ağırlık kazanır. Dingincilik sözlük anlamı olarak, tam bir gönül rahatlığı, tutkusuzluk içinde bütün arzulardan sıyrılmış olarak, direnç göstermeden kendini Tanrı ibadetine vermeyi ve tanrısal ruh dinginliği kazanmayı amaçlayan dünya görüşü (http://tr.wiktionary.org 2011) olarak tanımlanır. Bütün bu gizil güç dolaşımı ve onun uygulanma durumuna baktığımızda, üzerinde konuşulmayan koca akışkan, sessiz, dingin bir olgu ile karşılaşmaktayız. Buna bir de *çıle*/çile çekme ile *Dewrêşlik, feqirlik, budelalık* olguları eklenince ciddi bir *kyetik* olgu görebilmekteyiz. Net

olan şey, akışkan bir enerji gibi varlığını sonsuzlaştıran ruh akışına dönüşmüştür. Her şeyi kontrol eden, düzenleyen bu enerji durumudur.

Bu enerji durumu ise Dersim inanç sisteminde, ciddi bir yapısal durum arz eder. Örneğin *Mızur/Munzur'a*, nehre kutsallık atfı, akan güçlü bir enerjiden kaynaklanması ve gücünün temas büyüsü ile hislere koruyucu güç olarak aktarımı mümkündür. Güneş ve ateş de aynı nedenle bir enerji tapınımı olarak ele alınabilir. Her ikisi de ısı ve ışık enerjisi olarak büyüsel bir formda ve yaşamsaldırlar. Dersim bölgesinde ısı enerjisinin en ilginç örneklerden biri de insan enerjisinin etkinliğidir. Örneğin eskiden anneler, kızlarına bir erkeğin oturduğu ve ısısının devam ettiği bir yere oturmamalarını, çünkü hamile kalabileceklerini söylerler. Bu da aslında ısı enerjisinin gücünü, eril yapısını ve güçlüden yani erkekten *"güçsüze"*(yani kadına) doğru aktığına inanıldığı gibi bir sonuca götürmektedir.

Bu nedenle arkaik inançlar, özünde enerji olan büyük güç tapınımları olarak da ele alınabilirler. Bu güç tapınımını, insan ve hayvan enerjisini ele geçiren (White 1996) insanın, daha güçlü oldukları şeklinde kurguladığı tanrılara da bu anlamıyla tapmıştır. Her şeye yeten bir "güç"tasarımı olarak. Daha sonrasında, bilimsel çabayla cansız varlıklarda bulunan potansiyel enerjinin kinetik olarak kullanımının keşfi ile diğer güçleri (krallıklar, beylikler ve nihayetinde devletlerin) ele geçirmiştir. Güce tapınım, bilgiden faydalanma ile şekil değiştirse de insan psikolojisi üzerindeki etkisini devam ettiren gizil güç inancı, ölüm sonrası yaşam sorununa insan psikolojisinin kabul ettiği neredeyse tek yanıtı sunan dinsel inanç ve onun güç tapınımı olan tanrı inancı yoluna devam etmektedir.

Dersim sisteminde sonsuz bir döngüye bağlanan, iç içe geçirilmiş, halka halka eklenmiş bir çark sistemi şeklinde bu gizil güçler yığını, inancının en önemli sonucu, ona tabi olanların kişilikleri üzerindeki etkisi olarak konumuz kapsamındadır. Bu etkinin en önemli sonucu olan yüksek ahlakın tesisi, temini ve devamına hizmet ettiği, Dersimlilerin adli suç işlemede görülen çok düşük oranda bir anlama kavuşmaktadır. Dersimliler hala da kendi bölgesinde adli suçlar konusunda en steril ortamı korumaktadırlar. Buna karşın siyasi suçlarda ters bir korelâsyon mevcuttur. Bu da, bu yüksek ahlak sisteminin çarpıcı bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Zira ruh göçüne uygun *paki* durumu, yani içten gözetilmişlik durumu onları adli suç işleme konusunda engellerken, bulundukları ortamlarda ne pahasına olursa olsun "doğru" bildiklerini söyleme, "doğrudan yana olma"nın yarattığı bir muhalif kimlik de oluşmaktadır. Doğruyu söylemek o kadar normal

bir şeydir ki, başka yerlerde insanları ürküten bir düşünceyi çok rahat ve doğal olarak söyleyebilmektedirler. İşte bu doğrunun yanında olma sorumluluğu, politik olma ve muhalefet etme gibi kültürel olarak genetik bir aktarım yaratmıştır. Bu durum, Dersimlilerin çok ünlü oldukları sol ve muhalefet çizgisinde somutlaşmaktadır. Bu nedenle mevcut sisteme muhalefetin çeşitli boyut ve dereceleri ile siyasi suç kavramı içine düşen bir dizi eyleme katılmaktadırlar. Bu suçlar, kültürel sistemin içinde onu dışlayan değil, ona değer kazandıran bir niteliktir. Böylece o, dünyevi çıkar peşinde değil, kutsal doğrular ve adil bir düzenin bir savunucusu olarak *Rê/Yol*'un kutsadığı bir edim içinde yer almış olmaktadır. Bu ise, bir ideal olmaktan öte, "normal" olması gerekendir. Bu kültürel genetik kodlanma durumundan kaynaklanan, muhalif olma algısı, haksızlık – kendi değerlendirmesi olsa dahi- durumuna karşı çıkma, bu konuda başkalarıyla da ortak hareket etme kabiliyeti oldukça gelişmiştir.

Bu yüksek ahlakın yarattığı bir başka özellik ya da onun kanıtı sayılabilecek kültürel bir davranış modeli de, bir Dersimli dünyanın neresinde olursa olsun rastladığı ancak daha önce hiç tanımadığı bir Dersimliyi rahatlıkla evine götürebilme, gece de dâhil konuk edebilme özelliğidir. Öteki taraf da, kendisine böyle bir teklifi yapan bir Dersimli'den şüphe etmez. Her iki taraf da ötekine zarar verecek hiçbir davranışta bulunmaz, daha doğrusu aklından dahi geçirmez. Bir faydalanma ve sömürme planı içinde olunmaz. Bir başka örnek ise herhangi bir Dersimli ile şu veya bu şekilde tanışan insanların onlara duydukları güven hissidir. Politik olarak ürktükleri bu insanlarla, diğer anlamda güven ilişkisi kurmaları önemli bir deneyim olarak her Dersimlinin dağarcığında vardır.[36]

[36]Bunun yanında Dersim'e şüphe ve endişe ile giden kamu görevlilerinin oradan ayrıldıktan sonraki imajlarıdır. Çoğu kişi zaten ayrılmak istemediği gibi, bizzat şahit olduğum ve başkalarından da duyduğum pek çok öykü vardır. Kendim Trabzonlu bir öğretmenin yılda sadece birkaç gün, o da bayramda ailesini ziyaret ettiğini, yaz tatilinde eşini ve çocuklarını memleketine bırakıp hemen döndüğünü yakından biliyorum. Yine bu yıl Sempozyum için gittiğimde, havaalanında bizi alan üniversitenin aracının şoförü ile sohbet ettiğimde, Urfalı olduğunu, kendisine orada iş buldukları halde gitmediğini, tatilini de burada geçirdiğini ve burada yaşamak istediğini belirtmişti. Neden olarak da, hem iyi insanlar olduklarını hem de ahlaki olarak çok temiz olduklarını belirtmişti. Aynı şekilde üniversite öğrencilerinin büyük bir kısmının yazın ya tamamını ya da bir kısmını memleketlerine gitmeyerek oradageçirdikleri söylenmişti. Bütün bunlar bu sistemin özellikle inançsistemi tarafında kumanda edilen bu mobil yapısal sistemin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

VI.2.b. Mobilizasyon ve kişilik

Bu çok yönlü mobil sistemin bir başka önemli etkisi de, Dersimli insanların hareket kabiliyetleri olarak söylenebilir. Bu sistemin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu potansiyel mobilizasyon durumunun da desteğiyle, yıllardır Dersimliler oradan oraya göç edip durmaktadırlar. Son yıllardaki ekonomik, sosyal ve politik nedenlerle yapılan göçlerden önce, özellikle de Osmanlı ve daha öncesinden, bu aşiretlere bağlı olarak dolaşım durumu her zaman olmuştur. Bunlar karakter olarak daha kitlesel olmaktadır. Yani, ya aşiretlerin tamamı ya da bölümleri, topluluklar halinde oradan oraya göç etmiş ve yerleşmişlerdir. Bu göç elbette keyfi göçlerden öte, çevresel/yaşamsal koşulların çeşitli açılardan zorlamaları nedeniyle oluşan göçlerdir. Bu özellikle bahsedilen güvenlik sorunları ve uygun yaşamsal bir çevre arayışlarından kaynaklanmıştır. Bu nedenlerle, aşiretler halinde göç/seyahat eden Dersimli aşiretlerin, Elazığ, Erzincan, Bingöl, Maraş, Adıyaman, Sivas, Kars, Muş başta olmak üzere pek çok yerde segmentleri vardır. Zaten konumuz içinde üzerinde çalışılan mitik öykülerin pek çoğu, bir tür yerleşme öyküleridir. Bu nedenle bu sürekli yer değiştirme ve yerleşme durumu, Dersimli insan için normal bir rutin gibi görünmese de, bu tür şartlara adaptasyonun olduğunu biliyoruz.

Bu aşiretlere mensup insanlar, ayrı olmalarına rağmen ve belki de hiç görüşme şansları olmadan da yüz yıllardır birbirinin varlığından haberdardırlar. Aşiretler hareket halindeyken uygun buldukları yerlere yerleşmekten çekinmemişlerdir. Zira bu onların ilişkisini asla engellemez. Çünkü hem kendi aralarında bağ kurma kabiliyet ve isteği var, hem de inanç önderlerince bu ilişki sürekli olarak güncellenmektedir. Bu nedenle Cumhuriyet döneminde özellikle de 1938 yılından itibaren cem törenleri *Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu* çerçevesinde yasaklanmıştır. Böylece bu bağın güçsüzleştirilerek koparılması planlanmışsa da inanç sistemi ve aşiret sisteminin bu özelliği nedeniyle bu gerçekleştirilememiştir.

Bu her an her yerde yaşamaya hazır olma durumu, Dersimlilerde hızlı bir adaptasyon kabiliyetinin gelişmesine yol açmıştır. Bugün Türkiye'nin her tarafında ve Avrupa ile diğer dünya ülkelerinin hepsinde, her alanda Dersimliler vardır. Dersimlilerde bu adaptasyon özelliği nedeniyle, diğer illerdeki göçmenlerin aksine gettolaşma çok az yaşanmaktadır. Dersimliler gittikleri yerlerin tüm kurallarına uyum göstermede başarılıdırlar. Bu nedenle büyük bir kesimi, kent kültürüne çok hızlı adapte olmaktadırlar.

Eğitime verdikleri önem bu kabiliyetlerini daha da hızlandırmış, eğitimli nüfusu ile daha iyi iş ve yaşam koşullarına sahip olmuşlardır.

> Tunceli, eğitime verilen önem ve Türkiye'de okuma yazma oranının en yüksek olduğu il olarak bilinir. Bununla birlikte Türkiye'de üniversitesi en son kurulan dokuz ilden biridir. 31 Mayıs 2008 tarihli *Resmi Gazete'*de yayımlanan 5765 sayılı Kanunla kurulan Tunceli Üniversitesi… 2009-2010 öğretim yılına 1200 öğrenci ile başlayan …. Okul öncesi okullaşma oranı %64, ilköğretim okullaşma oranı %94 ve orta öğretim okullaşma oran %86 olan Tunceli, okullaşma oranının en yüksek olduğu illerden bir olma iddiasını sürdürmektedir" (Akın 2010, 60-61).

Eğitime önem vermenin daha önce de değinildiği gibi varoluşlarını destekleyecek güçlü bir teknoloji olan yazıya ulaşmanın verdiği bir itki tarafından desteklenmektedir. Çünkü yazı onların "ötekiliğinin" tehlikeli olarak kurulduğu bir coğrafyada, kendilerinden özenle sakınılan bir teknoloji olmuştur. Bu, zaman zaman koşullu olarak kendilerine sunulsa da ulaşmamaları için ciddi çabalar sarf edildiği teknolojik bir güç olmuştur. Bu konu yakın zamanlara kadar devam etmiş hatta resmi ağızlardan bile itiraf edilmiştir. Örneğin Celal Bayar anılarında, bugün, Kürt diye, bir kısım vatandaşlar okutturulmamak ve devlet işlerine karıştırılmamak isteniliyor (Bayar 2006, 64) derken, tam da bu konuyu belirtiyor. Bunun uzun süre mağduru olan Dersimliler, fırsatını bulur bulmaz bu çemberden dışarı çıkmayı denemişlerdir. Eğitime olan bu susamışlıkla hızla çıkan Dersimliler, zamanla bunun avantajlarından yararlanmaya başlamışlardır. Çok yoksul bir bölgeden gelmelerine rağmen, Dersimliler arasında diğer göç veren iller baz alındığında yoksulu da oldukça azdır. En azından geçimlerini sağlayacak işlerde istihdam şansları vardır. Bu şanslarını da çoğunlukla eğitimli olmalarını bir avantaj olarak kullanarak oluşturmaktadırlar. Bunu aralarındaki dayanışma ağı ile de güçlendirmektedirler. Toplumsal olarak haklarındaki tüm önyargı ve ayrımcılığa rağmen, bir şekilde hayatta kalma şansını yakalamaktadırlar. Bu da ayakta kalma stratejilerinin derinliği ile ilgilidir.

Geçmişte sahip oldukları yaşam koşullarının zorluğu nedeniyle, çevre illere vur kaç tekniği ile talan ve soygunlara girişmişlerse de, daha önce de değinildiği gibi bunu asla zengin olmak için yapmamışlardır. Hayatta kalmak için yaptıkları bu faaliyetleri, başka olanaklar bulur bulmaz terk etmiş ve hızla çalışma hayatına atılmışlardır. Bu nedenle, belki de Türkiye Cumhuriyeti tarihinde en erken, hızlı ve yoğun göç veren ili olmuştur. Dersimlilerin, hem Türkiye'nin batısı hem de Batı Avrupa ülkelerindeki varlıkları, üçüncü hatta dördüncü kuşaklara kadar uzanmış bulunmaktadır.

VI.2.c. Taşınabilir akrabalık

Dersimlilerin aşiret ve inanç bağlarının kurgulanma ve kullanılma biçimi çok önemli yapıya sahiptir. Bu ilişkiler, mevcut koşullar içinde uzun yıllar temas olmasa da zayıflamayacak bir karakterdedir. Bu, bir tür düşünme ve hayal etme biçimidir. İnançlarını coğrafik anlamda, özellikle insan eliyle inşa edilmiş mekânlara bağlamamaktadırlar. Akrabalığı da sık periyotlarla temas gerektiren bir besleme sistemine tabi tutmamış ya da tutamamışlardır. Bu nedenle, bu temas ile beslenme akışını hayali olarak kurmuş ve ne zaman mümkünse o kadarlık bir sıklıkta teması normalleştirmişlerdir. Akrabalık ilişkisi doğum üzerinden, yani ortak bir babanın soyundan gelme ile kurgulanarak, özel temaslar gerektiren bir yapıdan uzak tutulmuşlardır. Akrabalık, bir tür güvenlik sistemi karakterine ulaştırılmıştır. Bu açıyla da tüm tarafların çok işine yarar ve herhangi bir güvenlik sorununda, devreye girecek bir mekanizma olarak beklemede tutulan bir karaktere kavuşturmuşlardır. Bu nedenle, ne kadar uzun yıllar ayrı olunsa ve temas kurulmasa dahi, bu ilişki asla zayıflamıyor. İlişkinin karakteri ve üzerine yüklenen görevin yapısı, bu kurguyla uyumlu bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu düşünsel alışkanlık üzerinden, inanç sistemi de bu yapıda devam etmektedir. Daha önce de değinildiği gibi, onlarca yıl bir temas olmasa dahi, pirlik/rehberlik ve taliplik ilişkisinde herhangi bir zayıflama ve aksama olmaz. Gelenin kim olması önemli değil. Sadece tabi olunan ocaktan biri olması onlar için yeterlidir. *Rê/Yol* kuralları çok nettir. *Pir*in sadece bu yol gereklerine uygun olanı başlatması ve yürütmesi gerekmektedir, o kadar.

VI.2.d. Kopyalanmış vatan

Hayal edilen ve mobil olarak birlikte taşınan ilişki/temas kurgusunun bir başka boyutu da toprak ile kurulan ilişkidir. Bir Dersimli dünyanın her yerinde bulunur ve çok iyi adapte olur. Ancak her zaman hayalinde, Dersim toprağıyla ilişkisini canlı tutar. Onun kafasındaki bu toprak her zaman yanındadır ve hayali olarak ona temas etmektedir. Olanağını bulduğunda oraya mutlaka gelir ve gerçek teması da kurar. Bu da *vatan* ilişkisinin güçlü olarak devam etmesine neden olan bir olgudur.

Son yıllarda geliş gidişlerin rahatladığı bölgeye, dünyanın her tarafından Dersimliler akın akın Dersim'e gelir, evlerine köylerine dağılır, birkaç hafta ilkel sayılacak koşullarda kalır ve inanç için kutsal olan mekânları ziyaret eder, pirlerine onların ocaklarına ziyaretler yaparlar. Hayali olarak birlikte taşıdıkları bu üç temel kurgu "akrabalık-inanç ve toprak"

ile ilgili mekân ve kişilerle temasa geçip, hayali olan ilişkiyi gerçekle onayarak/kutsayarak geri dönerler. Bu onlara ihtiyacı kadar süre yeterli olacaktır. Dolayısıyla, Dersimliler gittikleri her yeri kendilerine bir vatan yapar, ancak esas olarak kurdukları vatanı olan Dersim'i de birlikte her yere taşıyacak bir yapıda kendileriyle taşırlar. Bu hayali kopya, zaman zaman gerçeği ile temas kurularak güncellenmektedir.

VI.2.e.Örgütlenme güdüsü

Dersimliler örgütlenme özellikleriyle iyi dayanışma ağları da kurarak birbirlerine destek de olmaktadırlar. Bunu da yine derin arka planlarına borçludurlar ve bunu iki şekilde yapmaktadırlar. Örgütlenerek ve bireysel dayanışmalar oluşturarak. Örgütlenme, her ilçenin ve ilçelerin de köylerinin çoğunluğunun dernekleri mevcuttur. Yine çeşitli vakıflar da vardır. Bu dernek ve vakıflar da yine kendi aralarında örgütlenerek bir federasyon oluşturup, ilişkileri daha da sistematik hale getirmişlerdir. Bu sistemle, ihtiyaç olanlara destek olunduğu gibi iş bulma, öğrencilere burs verme başta olmak üzere, bir dizi alanda dayanışmada bulunmaktadırlar.

Bireysel dayanışma ilişkisi de doğal olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir Dersimlinin bir diğerini rahatlıkla evine götürebileceği düşünüldüğünde, birbirlerini bir yerde gördüklerinde ve bir ihtiyacı olduğunda diğer hemen devreye girerek, kendisi ya da diğer Dersimlilerle ilişkiye geçerek, destek olmaya sorunlarına çözüm yolları aramaya başlar. Bu nedenle Dersimliler yoksulluğun yaratacağı kişisel davranış bozukluklarından uzak tutulmuş olurlar. Hem çevreden destek almanın verdiği kendini iyi hissetme psikolojisi, hem de sosyal alanın kontrolüne girerek bu durumdan uzaklaşmış olurlar. Ayrıca yine aşiret akrabalığı ve inanç sistemi içindeki geniş ve dolaşan ağ sistemi, bu mekanizmanın dahiliyet alanında olanları bu tür sapmalardan uzak tutar. Geldikleri köken açısından da özellikle yüksek ahlak kültürü, kendine olan saygıyı önemseyeceğinden, bu durum iyice pekişmiş olur. İçinde bulundukları politik eğilim de ayrıca onları tüm sapma davranışlardan uzak tutmada rol oynar.

Eğitime olan tutkuları, okuma ve kültürel aktivitelere karşı da özel bir eğilim taşır. O yüzden pek çok Dersimli sanatsal faaliyetler içindedir. Bilhassa müzik ve tiyatroya karşı genel bir eğilim vardır. İnanç sisteminin önemli bir objesi olan bağlama, bu sistem içinde teşvik edilmektedir. Daha önce de değinildiği gibi, bağlama kutsal seremonilerin kutsal çalgısıdır. Ona hürmet edilir ve onu çalana da son derece hürmet gösterilir. Bu nedenle bir

enstrûman çalmanın zevkinin yanında saygı da görmek ve teşvik edilmek, bu alana önemli bir akış sağlamaktadır. Bu da onları sanatın koruyucu damarının içinde tutan başka bir alan oluşturur.

Dersim'de müzik bir kayıt aracı olarak işlev görür. Pek çok toplumsal olay bu yolla kayıt altına alınmıştır. Ayrıca Dersim'de günlük normal müzikten ziyade, başta ağıtlar olmak üzere çok politik bir müzik vardır. Bu konuda Mesut Özcan'ın yayına hazırladığı toplam 800 küsur sayfa olan iki ciltlik Öyküleriyle Dersim Ağıtları I. ve II.'de tasnif başlıkları çok ilginç bir şekilde karşımıza çıkmaktadır[37].

Savaşlarda ölenler kısmında ilk ağıtlardan biri olan '*Hewa Sey Wuşên/Seyid Hüseyin Ağıdı'* Mesut Özcan tarafından *Sılê Qız'*dan derlenmiş. Türkçe tercümesi şöyledir:

> Ah Vatan vatan vatan/Beyim seyid Hüseyin'dir/Beyimi koymuşlar arabaya/Götürüyorlar Şaxenk düzlüğünden/Beyim helalleşiyor, çekmiş camı yukarıya/Diyor: "komşular Allahaısmarladık/Ben yolcuyum gidiyorum"/Ah Vatan vatan vatan/Vatan ne kadar güzel/İnsanın kolay kolay bırakıp gidesi gelmiyor/Beyim (şimdi) Sorpiyan tepesinde/Henüz vatan görünüyor kendisine/"Beyim dön de ardına bak bir/Dağ taş senin için ağlıyor"/Seyid Hüseyin diyor:/"Dersim ağalarını topladılar/Götürdüler tümümüzü/Öyle geldiler ki üzerimize/Devletin alayları, taburları/Bizi topladılar götürdüler/Zalımlar hakkımızda ifadelerini verdiler"/Diyor:"Seyid Rıza'ya söyleyin/Günler bitti, saatler geçiyor, kaldı dakikalar/Ah, gel yurdumun beyi gel/Yanıyorum beyim Seyid Hüseyin'in gidişine/Allah da bilir ki Kırmanciye reisi/Bugün Dersim ağalarını toplamışlar/Darağacının önüne götürmüşler/Seyid Hüseyin diyor: ' Seyid

---

[37] 1.Bölüm, Savaşlarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar (32 ağıt, Türkçe tercüme ile birlikte 165 sayfa),
2.Bölüm, Aşiretler Arası Ve aşiretler İçi Kavgalarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar (38 adet, Türkçe tercüme ile 154 sayfa),
3. Bölüm, Doğal Ölümler Üzerine Yakılan Ağıtlar (21 adet, Türkçe tercüme ile 85 sayfa),
4.Bölüm, Görüşler şeklinde tasniflenmiştir (Özcan 2002, 5-11).
İkinci Ciltte ise yine
1. Bölüm, Savaşlarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar(10 adet Türkçe tercüme ile 34 sayfa),
2. Bölüm Aşiretler Arası Ve aşiretler İçi Kavgalarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar(7 adet Türkçe tercüme ile 30 sayfa),
3. Bölüm Doğal Ölümler ve Çeşitli Kazalarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar(23 adet Türkçe tercüme ile 90 sayfa),
4. Bölüm Diğer Konulara İlişkin Ağıtlar (7 adet Türkçe tercüme ile 64 sayfa), 5. Bölüm, Türkçe Ağıtlar (17 adet, 23 sayfa) (Özcan 2008, 5-8) olarak tasniflenmiştir.
Bu tasniflemede önemli ve ortak başlıklara baktığımızda ağıtların çoğunlukla toplumsal konulara ilişkin ölümler üzerine yakıldığını görebilmekteyiz. Sayfa sayısı itibariyle de böyledir.
42 adet Savaşlarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar,
45 adet Aşiretler Arası Ve aşiretler İçi Kavgalarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar,
44 adet Doğal Ölümler ve Çeşitli Kazalarda Ölenler Üzerine Yakılan Ağıtlar,
7 adet Diğer Konulara İlişkin Ağıtlar,
17 adet de Türkçe Ağıtlar olarak karşımıza çıkar. Büyük bir bölümü bu anlamda toplumsal ya da politik sebeplerin yol açtığı kavgalarda ölenlere yakılmıştır.

> Rıza Sen ölümüne üzülmeyesin/Bugün On İki İmamlar günüdür'/Onlar da bizim gibi şehit oldular kâfir eliyle (Özcan 2008, 34-35).

Vecihi Timuroğlu, ağıtlarla ilgili, "aşiretler arası ilişkilerin tarihi gibidirler. Radolf, bu durumu Sibirya'da görmüş… Kızılderililerin ağıtlarında da bu durumu gördüm. Demek, aşiret toplumlarının ağıtları, özellik gösteriyorlar (Timuroğlu 2002)" derken, Faik Bulut "ağıtlar, efsane, destan, mesel ve menkıbeler gibidir. Kabile, kavim ve halkların gayri resmi tarihidir. (…) Bu yanıyla ağıtlar; tarihin tanığı olduğu kadar, iz sürücüleri ve hazine bekçileri sayılırlar (Bulut 2002)" der.

Dersim'de bu sanat, bilhassa bir kayıt sistemi olarak kullanılmaktadır. Yazısız toplumlarda bu önemli bir özelliktir. Her toplum, kendi belleğini aktarmada bazı metotlar kullanır. Yazısız toplumlarda bu nedenle sözel anlatım çok önemli bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Dersimde kurulum mitleri, diğer destanlar, efsaneler, masallar, şarkılar ve özellikle de ağıtlar birer kayıt aracı olarak kullanılmışlardır. Bu anlamıyla hem tarih, hem de inanç harmanlanarak, sanatsal bir içerikle ve formatla şekilleri büyük ölçüde değişime kapalı hale getirilerek, bir aktarım ve arşiv dosyası haline sokulmaktadırlar. Zaten Dersim inancı, tüm yaşamsal ilişkileri düzenleyen bir mekanizma olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle tüm tarihsel ve diğer aktarımlarda, bu kollektiviteye dair çok yönlü boyutu her zaman mevcuttur.

Ağıtlara ve diğer mitik öykülere bakıldığında bu ilişki özellikle, *Kurmanclık,seyitlik*, acıları ve kırımları mutlaka on iki imamlar, Seyit Rıza'larla bağlantı kurarak inanç üzerinden bir tarihle formlandıkları açıkça görülmektedir. Çünkü inancı, onun toplumsal yapısının iki ana damarından birdir. Toplumsal genetik sarmalından biri etnisite, diğeri inançtır. Birinin varlığı ötekinin de varlığı olmaktadır. Her iki yapının aktarımı da yazılı bir tarihi olmayan ve sürekli hareket halinde olan bu toplumda, tarihsel aktarım, kendileriyle taşınabilir, mobil bir tarihsel arşivleme sistemini müzik ve mitler üzerinden şekillendirmişlerdir. Bu yapı günümüzde de bu özelliğini sürdürmektedir. Dersim kökenli çok sayıda sanatla uğraşanlar[38], özelde de müzik ile uğraşanlar bu toplumsala dair aktarımı hem geçmişten günümüze, hem de günümüzden geleceğe aktarımını devam ettirmektedirler. Yazılı sisteme geçilmesine rağmen, bu yöntem hala geçerliliğini ve

[38] Dersimli bilinen sanaçılardan bazıları: Daimi Cengiz, Arzu Şahin, Abidin Biter, Hüseyin Turan, Zeynel Aba, Ferhat Tunç, Yusuf Hayaloğlu, Enver Çelik, Yılmaz Çelik, Rençber, Emekçi, Mikail Aslan, Ahmet Aslan, Aynur Doğan, Türkü, Devrim Kaya, İntizar, Metin-Kemal Kahraman, Zele Mele, Diyar, Ozan Serdar, Hülya Süer, Seher Dilovan, Hasan Sağlam, Hakkı Bulut, Rahmi Saltuk, Umut Altınçağ, Ali Asker, Ali Baran, Vedat Baran, Seyfi Yerlikaya, Grup Munzur ve Emre Saltık

işlevselliğini sürdürmektedir. Bu nedenle müzik ve müzik yapanlar toplumsal sorunlar ve olaylara ilişkin aktarımlarını, düşüncelerini müzik üzerinden ve politik bir içerikle taşımaya devam etmektedirler.

İnanç boyutunda da tüm içerik ve ritûel adımlar, müzikle yönlendirilmekte ve şekillendirilmektedir. Dersim inanç sisteminde bağlama, müzikten öte seremoninin temel bir enstrûmanıdır. Bu nedenle, her başlangıçta enstrûmana da niyaz edilen bir uygulama söz konusudur. Müzik ile anlatılan aslında inancın ve tarihin içeriğinin parça parça anlatımıdır.

Bütün bu anlatımların anlamı, aslında Dersimi farklılaştıran, içinde bulunduğu tehlikeli koşullar ve bu koşullara rağmen yaşamını sürdürme stratejileri, asimile olmayı reddedip kendi inanç ve kimliklerinde direnmenin yarattığı bir kimlik, kişilik ve yapının karmaşık ancak güçlü formunu görmekteyiz. Bütün bu veriler, bize hala merkezi yapılara, onu ötekileştiren koşullara kafa tutarak direnmenin bir şekli olduğunu göstermektedir. Artık kitlesel ve aşiretlere dayalı bir direnmeden öte, dağılarak gittikleri her yerde merkezi ve baskıcı otoritelere kafa tutmaya yarayan örgütlenmeler içinde yer aldıklarını görebilmekteyiz. Nitelik değil ancak niceliksel bir değişim, çağın koşullarıyla birlikte Dersimlinin de stratejik değişimler yaptığını ortaya koymaktadır.

Dersimliler tüm toplumsal yapılarını gerektiğinde gerçek, gerektiğinde kopyalar halinde hayali olarak kurarak, ama her zaman kolektif ve mobilizasyon özelliğine sahip kurgularla gittikleri her yere taşıyarak ve kendi iç dünyalarına montajlayarak dışarıdakilerin/ötekilerinin/düşmanların müdahalesinden korumayı sağlamaya çalışmışlardır. Bu da onları bütün olası saldırılardan, minimize ettikleri birer hedef haline gelerek kurtulmayı başarmalarına yol açmıştır. Bu işin sırrının ise yine mobil halde kendileriyle dolaştırdıkları nitelik olarak katı, ancak nicelik olarak esnek özel inanç sistemin bir sonucu olduğu söylenebilir. Bütün bu sembolik söylemin, bu toplumun bütün kendine has özellikleriyle ve yarattığı kişilik ve kimliğiyle, hayatta kalmanın yol tabelaları olduğu; ulaşılması gereken noktalara yönlendirdiği de bu çalışmanın önemli bir çıktısı olarak not etmiş bulunuyoruz. Semboller, kolektif yapının/toplumun yönlendirici işaretleridir. Onu okuyanlar içeri girer ve faydalanırlar: değişirler, güncellenirler, beslenirler ve ortak olarak *hayatta kalırlar*. Dersim inanç sembolleri de böyledir.

KAYNAKÇA

Akar, Hüseyin. *Dersim-Cıvarık İki Uçlu Yaşam.* İstanbul: Pêri Yayınlar, 1998.

Akgül, Suat. *Amerikan ingiliz Raporları Işığında Dersim.* İstanbul: Yaba Yay., 2004.

Akın, Muzaffer. «Kentin Bugünü: Ekonomik, Siyasal ve Demografik Görünüm.» *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, yazan Şükrü Aslan. İstanbul : İletişim Yay, 2010.

Aksoy, Gürdal. *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi, Raa Haq'da Dinsel Figürler.* İstanbul: Komal Basım Yayım Dağıtım, 2006.

Aslan, Ali Rıza. «Munzur Babanın Kirveleri-Küçük Gurbet Kuşları.» *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*, 2009: 69-75.

Aslan, Şükrü. «Genel Nüfus Sayımı Verilerine Göre Dersim'de "Kayıp Nüfus":1927-1955.» *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, yazan Şükrü Aslan, 397-412. İstanbul: İletişim Yay, 2010.

Atay. *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler.* İstanbul: İletişim yayınları, 2004.

—. *Göl ve İnsan- Beyşehir Gölü ve Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme.* Ankara: Kalan Yay., 2005.

Aytaç, Kahraman. *Halk Anlatımlarına Göre Dersim.* Ankara: Kalan Yayınları, 2002.

Barfield, Thomas. *The Dictionary of Anthropology.* Malden: Blackwell Publishing, 1997.

Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven.* Çeviren M. Rifat-S.Rifat. İstanbul: YKY, 1999.

Bayar, Celal. *Şark Raporu.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.

Baydur, Nezahat. *Anadolu'daki Kutsal Dağlar, Dağ- Tanrılar, Klasik Çağ.* İstanbul: Graphis Matbaacılık, 1994.

Bayrak, Mehmet. *Alevilik ve Kürtler- İnceleme- Araştırma-Belgeler.* Özge Yayınları,, 1997.

—. *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri.* 1. Baskı . Ankara: Özge Yay, 1993.

Berger, John. *Görme Biçimleri.* İstanbul: Metis Yayınları, 1986.

Beşikçi, İsmail. *Bilim Yöntemi.* Ankara: Yurt Yayınları, 1991.

—. *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi.* İstanbul: Belge Yay, 1990.

Black, Jeremy, ve Anthony Green. *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü.* İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003.

Boaz, Franz. «The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart.» *Science*, May 1887: 485-486.

Bruinnesen, Martin Van. *Ağa, Şeyh ve Devlet, Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi.* Ankara: Özge Yay, 1991.

Bulut, Faik. «Ağıtlara Güzelleme.» *Öyküleriyle Dersim Ağıtları I* içinde, yazan Mesut Özcan, 457-458. Ankara: Kalan Yayınları, 2002.

—. *Ali'siz Alevilik-İslamda Özgürlük Anlayışı I.* Ankara: Doruk Yay., 1997.

—. *Dersim Raporları.* İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1992.

Burkay, Kemal. «Dersim-Tarih, Doğa, İnsan.» *Herkesin Bildiği Sır:Dersim* içinde, yazan Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010.

Can, Cemal, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Dızgun Bawa* (10 Ağustos 2009).

Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme.* Çeviren Nejla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Casteneda, Carlos. *The Power of Silence.* New York: Simon and Schuster, 1987.

Celil, Celilê. «19. Yüzyıl 50-70 Yılları Arasında Dersim Kürtleri.» *Değişik Yazarların Düşünceleri Işığında Yeni Binyılda Dersim* içinde, yazan A. Dersimi, 70-80. München: Druck, 2000.

Cengiz, Daimi. *Dersim Fablları-I.* Ankara: Kalan Yayınları, 2001.

Challaye, Félicien. *Dinler Tarihi.* Ankara: Varlık Yay., 1972

Cılızoğlu, Tanju. *Kader Bizi Una Değil Üne İtti- Çağlayangil'in Anıları, Çağlayangil'le Anılar.* İstanbul: Büke yayınları, 2000.

Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Çakar, Mehmet Sait. *Yezidilik, Tarih ve Metinler, Kürtçe ve Arapça Metinler.* Ankara: Vadi yayınları, 2007.

Çakar, Zülfü, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Trawi Kimdir?* (Ağustos 2008).

Çakmak, Hüseyin. « Dersim İnancının Adı Olan Raa Haq'da Oruç.» *Munzur Etnografya Dergisi*, no. 22 (2005): 11.

Çakmak, Hüseyin. *Munzur Etnografya Dergisi*, no. 29 (2009): 31.

Çakmak, Hüseyin. «Resmi Anlatımlarda ve Halk Anlatımlarında Duzgı Efsanesi.» *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*, no. 29 (2008/3): 26-37.

Çalışlar, İzzeddin. *Dersim Raporu.* 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Çem, Munzur. *Dersim'de Alevilik.* İstanbul: Pêrî yayınları, 1999.

Çığ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

Danık, Ertuğrul. *Öteki Tanrılar-Alevi Bektaşi Mitolojisi.* Ankara: İmge Yayınevi, 2006.

Demirer, Yücel. «Dersim/Tunceli ve Celali Kardeş Şehirler.» *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, yazan Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010.

Deniz, Abbas, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Dızgun Bawa* (15 Temmuz 2009).

Deniz, Dilşa. «Dersim Alevilik Mitlerinde Erkeklik Kurguları.» *Cinsiyet Halleri* içinde, yazan Nil Mutluer, 61-71. İstanbul: Varlık yay., 2008.

Deniz, Dilşa. «Dersim İnanç Sistemi ve Kutsal Mekan İlişkisi.» *Munzur- Dersim Etnografya Dergisi* (Kalan KültürBasın Yayın Dağıtım), no. 1 (2009): 37-42.

Deniz, Dilşa. «Gizil ve Mobil Bir İnançtan, Açık ve Sabit Bir İnanca Dönüşme süreci ve Olası Sonuçları.» *Munzur Etnografya dergisi*, 2010.

—. «Tebliğ Başlığı: Yok Sayılan Bir Ocak ve Aşiret'ten,'Beyaz'laştırılarak Yok Edilen bir Ocak/Aşiret: Dewrêşgewr.» *Yayınlanmamış Bildiriler.* Tunceli: Tunceli Üniversitesi, 2010.

Deniz, Fadime, röportaj yapan Dilşa Deniz. (5 Kasım 2010).

Deniz, Fadime, röportaj yapan Dilşa Deniz. İstanbu, (17 Ekim 2008).

Deniz, Fadime, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Qurç* (14 Mayıs 2010).

Dersim '38 Katliamdır Mitingi Koordinasyonu Yazım omisyonu. *'38 Dersim'de Neler Oldu?* İstanbul: TUDEF- Dersim Dernekleri Federasyonu, 2009.

Dersimi, Nuri. *Hatıratım.* İstanbul: Doz Basım yayın, 1997.

—. *Kürdistan Tarihinde Dersim.* Diyarbakır: Dilan yayınları, 1992 (orj.1952).

Douglas, Mary. *Purity And Danger- An Analaysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London and New York: Routledge, 2002 .

—. *Saflık ve Tehlike-Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi.* Çeviren Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* Çeviren Fuat Aydın. İstanbul: Ataç yayınları, 2005, orj.1917.

Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu.* Çeviren Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

—. *İmgeller Simgeler.* Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Erdoğan, Serkan. *Yerli ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar-I.* Cilt I. Ankara: Kalan, 2004.

Ergener, Reşit. *Anatanrıçalar Diyarı Anadolu.* İstanbul: Yalçın Yayınları, 1988.

Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion.* Oxford: Clarendon Press, 2004 orj.1965.

Fallers, Lloyd A. *Bantu Bureaucracy- A Century of Political Evolution Among the Basoga of Uganda. Third Impression.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970.

Firth, Raymond. «Verbal and Bodily Rituals of Greeting and Parting.» *The Interpretation of Ritual-Essay In Honour of A.I. Richards* içinde, yazan J.S. La Fontaine, 1-38. London: Tavistock Publications, 1974.

Frazer, James G. *Altındal I.* İstanbul: Payel Yayınları, 2004 orj.1890.

Gezik, Erdal. «Çıralık-Hak, Pir ve Talip Adına Bir Katkı Sistemine Dair.» *Munzur Dersim etnografya Dergisi*, 2009: 4-34.

Gezik-Çakmak, Erdal-Hüseyin. *Raa Haqi-Riya Haqi-Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Kalan Yayınları, 2010.

Gökalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler.* İstanbul: Sosyal Yayınları, 1992.

Gros, Rita M. «Ataerki Öncesi Hipotezi:Bir Değerlendirme.» *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* içinde, yazan Sylvia Marcos, çeviren Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, 75-96. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006.

Gültekin, Ahmet Kerim. *Tunceli'de Kutsal Mekan Kültü.* Ankara: Kalan Yayınları, 2004.

Gün, Nil. *Sünnet- Sünnetle İlgili Yalanlar ve Gerçekler.* İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2005.

Gündoğan, Doğan, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Dızgun Bawa* (14 03 2009).

Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm, Antik Dönemde Harran ve Urfa.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür.3.Basım.* İstanbul: Remzi Kitabevi Yay, 1979.

—. *İnsan ve Kültür.* 3. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.

—. *Türk Kimliği.* 7.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

Haldun, İbn-i. *Mukaddime I.(orj.1274 Mısır).* Çeviren Turan Dursun. Cilt I. 2 cilt. Ankara: Onur Yay., 1977 orj.1274.

Hamilton, Edith. *Mitologya.* Çeviren Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 2008.

Hamzeh'ee, M. Reza. *Yaresan (Ehl-i Hak) Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme.* İstanbul: Avesta yay, 2008.

Harb Akademileri Komutanlığı. *Genel Kurmay Belgelerinde Kürt İsyanları III.* Cilt 3. İstanbul: Kaynak yayınları, 1992.

Harris, Olivia. «The Power of Signs:Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes.» *Nature, Culture and Gender* içinde, yazan Carol MacCormack - Marilyn Strathern, 70-94. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Havilland, William A. *Kültürel Antropoloji.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

http://tr.wiktionary.org. 2011. (Ocak 2011 tarihinde erişilmiştir).

Jandarma Genel Komutanlığı. *Dersim-Jandarma Genel Komutanlığının Raporu.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Kalman, M. *Belge ve Tanıklarıyla Desim Direnişleri.* İstanbul: Nujen yayınları, 1995.

Karpat, H. Kemal. «Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış.» *Doğu-Batı*, no. 35 (2006).

Kaya, Ali. *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi.* İstanbul: Can Yayınları, 2004.

Kekil, Kureşanlı Seyyid. *Peygamberler ile Seyyidlerin Şecereleri ve Aşiretlerin Tarihi.* Köln.

kemali, Ali. *Erzincan-Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnografi, İdari İhsal İnceleme Araştırma Tecrübesi.* İstanbul: Kaynak Yayınlar, 1992.

Kılıç, Ali. «Festivale Gağane Ma Sero -I.» *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*, 2009: 43-61.

Kılıç, Emine, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Dersim İnancı* (23 Temmuz 2008).

Korkmaz, Esat. *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2004.

Küçük, Musa, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Kirvelik* (31 Ekim 2010).

Lavenda-Schultz, Robert H. - Emily A. *Core Concepts in Cultural Anthropology, Third edition.* Boston: Mc Geaw Hill, 2005.

Leach, Edmund R. *Aspects of Caste In South India, Ceylon and North-West Pakistan.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Leach, Edmund. *The Structural Study of Myth and Totemism.* London: Tavistock Publication, 2004.

Lévi-Strauss ed. by Miller, Claude. «Father Christmas Executed.» *Unwrapping Christmas* içinde, yazan Daniel Miller, 38-51. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Lévi-Strauss, Claude. «The Story of Asdiwal.» *The Structural Study of Myth and Totemism* içinde, yazan Edmund Leach, 1-47. London: Tavistock Publications, 2004.

Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı, Haziran.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

—. *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Lewis, Ioan M. *Ecstatic Religion-An Anthropological Study of Spirit Possesion and Shamanism.* Middlesex: Penguin Books, 1971 .

Malinowski. *Büyü Bilim ve Din.* İstanbul: Kabalcı yay., 1990.

—. *İlkel toplum.* İstanbul: Öteki yayınevi, 1999.

—. *İnsan ve Kültür.* Çeviren Doç Dr. M. Fatih Gümüş. Ankara: V yayınları, 1990.

—. *Magic, Science and Religion, and Other Essays.* Garden City &New York: Doubleday Anchor Book, 1948.

Mansur-Coşar, Fatma. *Din Savaşları.* İstanbul: Büke Yayıncılık, 2000.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji, 15. baskı.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Mauss, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.

Morris. *Din Üzerine Antropolojik Denemeler-Bir Giriş Metni.* İstanbul: İmge Kitabevi Yayıncılık, 2004.

Mumford, Lewis. *The Culture of Cities. Vol.X.* London: Secker&Warburg, 1940.

Munzuroğlu, Doğan. *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği.* Ankara: Kalan Yayınları, 2004.

Murphy, Robert F. *The Dialectic of Social Life.* Trowbridge: Redwood Press Limited, 1972.

Muxundi, Seyfi. «"Yol Düşkünü" ve "Düşkün Kaldırma".» *Munzur-Dersim Etnografya Dergisi* (Kalan yay), no. 32 (2009): 55-60.

Muxundi, Seyfi, röportaj yapan Dilşa Deniz. *Bamasûr Ocağı* (Ağustos 2009).

Müller, Werner. *Kızılderililerin Dinleri-Kuzey Amerika Yerlilerinin Dinsel İnanışları.* Çeviren Alev Kırım. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2000.

Neumaier-Dargyay, Eva. «Budist Metin ve Ritüellerde Dişi Beden.» *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* içinde, yazan Sylvia Marcos, çeviren Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, 121-140. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2000.

Neuman, W.Lawrence. *Social Research Methods, Quantitive and Qualitive Approaches. The fifth Edition.* USA: University of Wisconsin, 2003.

Opuz, Sinan. *Dersim Gerçeği.* İstanbul: Senfoni Anlatı, 2002.

Ovason, David. *Dolar Banknotundaki Gizli Semboller.* Çeviren Cem Şen. İstanbul: Klan yayınları, 2004.

Önal, Sami. *Tuğgeneral Ziya Yergök'ün Anıları; Harbiye'den Dersim'e (1890-1914).* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Özcan, Mesut. «Düzgün Baba'da Evliyalar üzerine Söyleşi.» *Munzur, Dersim Etnografya Dergisi* (Kalan Yayınları), no. 15 (2003/3): 54-67.

—. *Öyküleriyle Dersim Ağıtları I.* Ankara: Kalan yayınları, 2002.

—. *Öyküleriyel Dersim Ağıtları II.* Ankara: Kalan yayınları, 2008.

Öztemir, B. Murat. *Yezidiler ve Süryaniler.* İstanbul: Ekin Yayınları, 1988.

Pınarbaşı, Erhan. *Sevdalı Irmaklar Munzur ile Pülümür .* Ankara: Yurt Yayınları, 2004.

Radin, Paul. *Primitive Religion.* New York: Dover Publication, 1957.

Saltık, Turabi. *Proto Dersim Kültürü Üzerine Tezler.* İstanbul: Sorun Yayınları, 2007.

Saussure, Ferdinand de. *Course In General Linguistics Ferdinand de Sassure* içinde, yazan C. Bally-A. Riedlinger. New York: Mc Grew-Hill, 1966.

Schultz, Robert H. Lavenda - Emily A. *Core Consepts in Cultural Anthropology.* 3rd Edition. Boston: Mc Graw Hill, 2007.

Sevgen, Nazmi. *Doğu'da Kürt Sorunu.* Ankara: Kalan Yayınları, 2003.

—. *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni).* Ankara: Kalan Yayınları, 2003.

Şanlı, Hasan (Hayri Dede). *Alevilik ve Kurban.* İstanbul: Can Yayınları, 2001.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı.* Ankara: Dost Kitabevi, 2002.

Taşdemir, Seydali, röportaj yapan Dilşa Deniz. (10 Ağustos 2009).

Timuroğlu, Vecihi. *Alevilik, Bektaşilik, Şiilik, Kızılbaşlık.* Ankara: Kalan Yayınları, 2004.

Timuroğlu, Vecihi. «Dersim Ağıtları Üzerine.» *Öyküleriyle Dersim Ağıtları I.* içinde, yazan Mesut Özcan, 447-448. Ankara: Kalan Yay., 2002.

Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors- Symbolik Action in Human Society.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1975.

—. *The Forest of Symbols-Aspects of Ndembu Rirual.* Second printing. Ithaca and London: Cornell University Press, 1973 .

tüik.gov.tr. *www.tsv23.org.* 2010. (4 13, 2011 tarihinde erişilmiştir).

Uluğ, Naşit Hakkı. *Derebeyi ve Dersim.* İstanbul: Kaynak Yayınlar, 2009.

Ünlü, Hasan. *Geçmişten Günümüze Değişik Din ve Mezheplere İnanan Kürtler ve Yaşadıkları Yönetim Düzenleri.* Ankara: Kalan Yayınları, 2006.

Van Der Elst, Dirk. *Culture as Given, Culture as Choice.* USA: Waveland Press, 1999.

Veyisörnek, Sedat. *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane.* İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1971.

Vikipedia. *(http://tr.wikipedia.org/wiki/Arap_alfabesi).* 08 Haziran 2011.

White, Leslie. « Cultural Ecology and Neoevolutionary Thought.» *Anthoropological Theory-An Introductory History* içinde, yazan R. Jon McGee-Richard Lee Warms, 244-245. Mountain View . Canada: Myfield Publishing Comp, 1996.

Wikipedia. *http://tr.wikipedia.org/wiki .* 08 06 2011.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2006.

Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi.* İstanbul: Ruh ve Madde Yayıncılık, 1996.

Yücel, Müslüm. *Kürt Coğrafyasında Göl ve Irmak Efsaneleri.* İstanbul: Evrensel basım yayın, 2003.

Zileli, Ümit. *Vur Emri (Bir Asteğmenin Tunceli Anıları).* İstanbul: Günizi Yayıncılık, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

1964 Mazgirt/Tunceli doğumlu. 1985 Fırat Üniversitesi, Antropoloji Bölümü mezunu. Bir dönem sözleşmeli olarak kamu hizmetinde çalıştı.1993-1994 yılları arasında, İngiltere, İngilizce eğitimi aldı. 1997 yılında Uluslararası İnsan Hakları Enstitüsü, Strasburg/Fransa, 27 Dönem bir aylık insan hakları eğitimi aldı. 1994-1996 yılları arasında İnsan Hakları *Fact Finding* oturumlarında tercümanlık yaptı. 1996-1999 arasında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Araştırmalarında yüksek lisans yaptı. Yüksek lisans tezini "Kadının İnsan Hakları ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesindeki Kadın Davaları" üzerine yaptı.

1995 yılından itibaren kadın hareketinde bir aktivist olarak yer aldı. Kadına yönelik şiddet üzerine hem teorik, hem de pratik çalışmalarda yer aldı.

İyi derecede Kürtçe, Türkçe, İngilizce biliyor ve çevirmenlik /tercümanlık, öğretmenlik gibi işlerde çalıştı. Yayınlanmış makalelerinin yanında, Kadına Yönelik Şiddet ve Başa Çıkma Yöntemleri, Sempozyum Kitabı- 2006 (Hazırlayan ve Çeviren), Kadınlar ve Erkekler Eşit midir? Çocuk Görüşlerinden Derleme-2006 (Der, yayına hazırlayan ve çeviren), Çocuk öyküleri: Morköpek (2009), Morkedi (2009), Mormar(2009) adlı beş kitabı yayınlanmıştır.

EK-1. MAZGİRT HARİTASINDAKİ KÖYLERİN TÜRKÇE VE KÜRTÇE İSİMLERİ

Ağaçardı	*Şorde*	Demirci	*Demirciyan*
Akdüven	*Fereç*	Demirkazık	*Qurçîk*
Akkavak	*Şîlk*	Doğanlı	*Xocewanis?*
Akpazar	*Pêr/Çarsincax*	Doğucak	*Hulman*
Akyünlü	*Çantûr*	Doludizgin	*Tirkelî*
Aktarla	*Qurqurik*	Elmalı	*Seyîdan*
Alanyazı	*Xozinkêx*	Geçitveren	*Rîçik*
Alhan	*Alxanan*	Gelincik	*Kupik*
Anıtçınar	*Coşik*	Gelinpınarı	*Şomî*
Aslanyurdu	*Lazwan*	Göktepe	*Goydepê*
Aşağı Oyumca	*Sindam*	Güleç	*Goma Qerêj*
Aşağı Çanakçı	*Çennexçî*	Gümüşgün	*Gawan*
Aşağı Tarlacık	*Hezirge*	Güneşdere	*Basû*
Ataçınar	*Weliyan*	Güneyharman	*Kotarîc*
Avunca	*Kaştûn*	İbimahmut	*İwê Mamud*
Aydınlık	*Canig*	İsmailili	*İsmaili*
Ayvatlı	*Hêwedan*	Kalaycı	*Qêçîyan*
Balkan	*İlan*	Kale	*Kele*
Beşoluk	*Dawalî*	Karabulut	*Sorag*
Beyler Mezrası	*Beyleran*	Kara Yusuf	*Ferxo*
Bulgurcular	*Germîsî*	Karsan	*Garisan*
Çat	*Çet*	Karşıkonak	*Xoş*
Dallıbel	*Beroj*	Kartutan	*Lodek*
Danaburan	*Talabûran*	Kavaktepe	*Qerextepê*
Darikent	*Moxindî*	Kayacı	*Qêçiyan*

Dayılar	*Qeceran*	Yazeli	*Kirzî*
Dazkaya	*Hazorîg*	Yeldeğen	*Şowag*
Dedebağ	*Baxîn*	Yenibudak	*Tarpasor*
Kızılcık	*Qizilcix*	Yukarı Oyumca	*Sindam*
Kızılkale	*Dirban*		
Koçkuyusu	*Dilanoğli*		
Koyunuşağı	*Zerikan*		
Köklüce	*Qawûn*		
Kuşaklı	*Mankirag*		
Kuşçu	*Quçî*		
Kuşhane	*Quşxane*		
Kepektaş	*Taxnîk*		
Obrukbaşı	*Larnîk*		
Ortadurak	*Çelqedan*		
Obuzbaşı	*Kûrkan*		
Ortaharman	*Mastan*		
Otlukaya	*Pulan*		
Oymadal	*Mezrareşê*		
Örsköy	*Hors*		
Özdek	*Bilan*		
Sarıkoç	*Xiştan*		
Sökücek	*Xirêwe*		
Sülüntaş	*Axklise*		
Kardere	*Nahala Karê*		
Temürtaht	*Temirtax*		
Yaşaroğlu	*Goman*		